X. ÉVFOLYAM. 1912. ÁPRILIS. 1.—2. SZÁM.

THEOLOGIAI SZAKLAP

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT 5 IVEN.
ELŐFIZETÉSI ÁRA ÉVI 6 KOR. — THEOLOGUSOKNAK 4 KOR.

B. Pap István,
budapesti theol. igazgató,

Hamar István,
budapesti theol. tanár,

Pokol József,
kolozsvári theol. tanár,

Dr. Tüdős István,
miskolci ref. lelkész,

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

Raffay Sándor,
theol. tanár, budapesti ev. lelkész.

TARTALMA:

A Jelenésekről való könyv. *Dr. Erdős Józseftől* 1
Lethenyei István. *Bothár Dánieltől* 37
A vallás téves és igazi hivatása. *Raffay Sándortól* 68
A legujabb Kálvin-kép. *Révész Imrétől* 77
Tanulmányok a skót vallásos nevelés történetéből. *Imre Lajostól*. . . . 91
Az Üdvözitő gyermekségének arab evangelioma. *Raffay Sándortól* . . . 126
Könyvismertetés:
Dr. Visscher H., Religion und soziales Leben bei den Naturvölker. *Sebestyén Jenőtől* 155
Dr. Tschackert Pál, Rövid tanulmányi kalauz. Forditotta Dr. Szlávik Mátyás, revideálta Révész Kálmán. *Raffay Sándortól* 159

BUDAPEST.
1912.

Szerkesztőség Budapest, IV., Deáktér 4. szám,

a hova a lap szellemi és anyagi ügyeit érdeklő minden-nemű közlemény és küldemény intézendő.

A Jelenésekről való könyv. [1])

Tartalma, szerkezete és jellege.

a) A *feliratban* jelzi a szerző, hogy műve tartalmát a Jézus Krisztus kijelentéséből meritette, és boldognak mondja azt, aki olvassa, meghallja és megtartja azokat, amiket ő megirt (1_{1-3}). A levélszerű *bevezetésben*, Krisztusra vonatkozó doxologia kapcsán, a kisázsiai hét gyülekezet számára, a szentháromságtól kegyelmet és békességet kiván (4—6. v.), hozzáfüzve ehez az egész mű tömör szövegezésü alapgondolatát, mely szerint Az, aki eljövend, az örökkévaló Úr, a Mindenható (7. 8. v.). Ezután megkezdi a vele közölt hét látomás leirását.

Az első látomásnál (1_9-3_{22}) a megdicsőült Krisztus, mint mennyei főpap, a kisázsiai hét gyülekezet közepett megjelenik a szerzőnek és azzal bizza meg őt, hogy irjon a hét gyülekezet mindenikéhez külön-külön egy-egy levelet, közölvén velök a rájuk tartozó itéletet, nevezetesen emezzel az igéretet, vigasztalást, buzditást, amazzal az intést, feddést, fenyegetést, amint kit-kit illet. Az ünnepélyes hangú, egyforma menetű levelek közül az első az efezusi (2_{1-7}), a második a smyrnai (8—11. v.), a harmadik a pergamoni (12—17. v.), a negyedik a thyatirai (18—29. v.), az ötödik a szárdesi (3_{1-6}), a hatodik a philadelphiai (7—13. v.) és a hetedik a laodiceai (14—22. v.) gyülekezetnek szól, mintegy előre jelezve, kiváltképen az igéreteknél, azokat a későbbi jelenéseket, amelyeket a szerző egyetemlegesen, minden hivő számára irott meg.

A második látomásnál (4_1-7_{17}) János, mintegy az égbe, az Isten trónja elé szállva ($4_{1,\ 2}$), hallja a trón körül ülő huszonnégy vén és négy élőlény dicsőitő énekét: „Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt, aki van és aki eljő“ (3—11. v.). Ugyanekkor látja az Isten jobbja felől a jövendőnek belül beirott, kivül hét pecséttel lezárt könyvét, amelyet senki sem nyithat ki, sem bele nem tekinthet s mig

[1]) Mutatvány a szerzőnek *„Újszövetségi Bevezetés“* (Pápa 1911) című művéből.

afelett kesereg, hogy a könyv felnyitására senki sem méltó, ime megpillantja a négy élőlény és a huszonnégy vén között álló ama Bárányt, aki magán viselte a megöletésének jegyét, aki elvette a könyvet a trónon ülőnek jobbja felől, aminek megtörténtekor őt az élőlények és a vének, meg az angyalok seregei, és az összes teremtmények, amik az égben, a földön, a föld alatt és a tengerben vannak, leborúlva, magasztaló énekkel üdvözölték (5_{1-14}). Ezután a Bárány, a jövendőnek könyvét bezárva tartó hét pecsét közül feltörte az elsőt, amikor is az Úr egykori győzedelmes eljövetelének kiábrázolásául megjelent egy fehér lovon ülő koronás győző ($6_{1,2}$), a második, harmadik és negyedik pecsét felszakitásakor pedig az ő majdani visszatérésének előhirnökeiül megjósolt háború, éhség, dögvész jelképei (3—8. v.), az ötödik pecsét felnyitásakor az igazságért kiszenvedett vértanúk lelkei (9—11. v.), a hatodikénál meg azok az égi jelek tüntek elő, amelyeket a föld lakosai, a világ végével kapcsolatos utolsó itélet napja közelgésének előfutáraiúl tartanak (12—17. v.). A következő jelenetben a választottak ezrei, az itéletet megelőző csapásoktól való megkimélés végett lepecsételtettek (7_{1-8}) és az egész emberiségből megszámlálhatatlan sokaság jelent meg, amely, az utolsó nagy szorongattatás idején üldöztetést szenvedett, de egyszersmind győzedelmeskedett vértanukkal együtt élvezi az idvezültek boldogságát, az angyalokkal, a vénekkel és a négy élőlénnyel együtt, dicsőitvén az Istent (9—17. v.). Hogy pediglen mik azok a csapások és mi az a szorongattatás: azt a későbbi látomásokból tudjuk meg. A hetedik pecsét feltörésekor, rövid időre, nagy csendesség lőn az égben (8_1).

A harmadik látomás (8_2—11_{18}) nem a mennyei trónteremben, hanem a mennyei szentélyben tünik fel és vonul el. Megjelenik ugyanis hét angyal, egy-egy trombitával a kezében (2. v.), meg egy más angyal is az oltár előtt tömjénezővel (3—5. v.). Erre az előző látomásnál jelzett csapások, a trombiták sorrend szerint történő harsonása nyomán áradatként kiözönlenek az istentelen pogány világra, mint megannyi bűnbánatra intő jelek, de eredmény nélkül, a mennyiben a rémes tüneményeket túlélő gonoszok mindezek láttára sem térnek meg (8_6—9_{21}). Ezután lát János újolag egy angyalt, aki esküvel állitja, hogy a hét angyal trombitálásakor be lesz fejezve a nagy titok. Ettől az angyaltól átvesz a látnok egy kis könyvet és azt az angyal felhivására elnyeli, amikor aztán jövendőlnie kell (10. r.). Most következik a második jaj ellentéte; nevezetesen azt ecseteli az iró, hogy a hivő Izraél megszabadulása után miként pusztitják el a pogányok Jeruzsálem hitetlen lakosait, akik, noha Isten két próféta által megtérésre hivogatta őket, mégsem tértek meg, sőt a

mélységből feljövő vadállat a profétákot megölte (11_7) és holt tetemeiket sem engedik a népek sirba tenni. Am a próféták negyedfél nap multán megelevenednek és felhőkön az égbe szállnak (11_{1-13}). A hetedik angyal trombitájának hangjára szózatok és zsolozsmák jelzik a bekövetkezendő vég közelgését (14—18. v.), ami

a negyedik látomás (11_{19}—14_{20}) során tárul fel a látnok lelki szemei előtt. Itt a jelenségek az Isten templomának villámlások, szózatok, mennydörgések, földindulás és jégeső nyomán történő felnyilásával kezdődnek (11_{19}) és a korszerű viszonyokkal vonatkozásban levő jelek feltüntetésével folytatódnak. Látja az apostol, amint az ószövetségi nép kebeléből világra jő a Messiás és a sátán leselkedései elől az égbe ragadtatik. Ezt a sátán felett vivott győzedelmet nagy örömmel ünnepelik az égi seregek; de a sátán ujból tusára indúl az anya ellen, aki szintén megmenekül előle; aztán a pusztában elrejtett ősi zsidó keresztyénség, majd ennek a megszabadulása után a pogányokból lett hivők ellen hadakozik (12. r.), csatára szerelve fel két fenevadat, ugymint az istentelen hatalmasságot, melynek halálosan megsebzett feje beheged, meg a pogány prófétaságot, mely amannak segitőtársaként küzd, hogy az Isten választottait kiirtsa (13. r.). Ugyde e támadó hadi erő ellenében ott áll a Bárány az ő seregével (14_{1-5}), azonban még nem kezdődik el a döntő ütközet, csak az előjelek vonulnak el. Az ég közepén ugyanis egy angyal repül át az örökkévaló evangéliommal, hirdetve, hogy közeleg az itélet; majd másik angyal is követi őt, hirűl adva Babilon romlását, amivel megkezdődik a nagy itélet (6—8. v.). Egyfelől rémitő fenyegetések, másfelől vigasztaló buzditások, mint az utolsó harcban való kitartásra bátoritó megannyi szózatok (9—13. v.) után, jelképes rajzokban feltárul a végitélet (14—20. v.).

Az ötödik látomás (15_1—19_{10}) főjelenete a hét haragpohár kiöntése. Megjelenik hét angyal, mindegyiknek a kezében egy-egy haragpohár s mindegyiknek a nyomában egy-egy csapás. Istent dicsőitő énekök (1—4. v.) után feltárul a mennyben a bizonyságtétel sátorának temploma, majd megzendül a szózat: „Menjetek el és töltsétek ki a földre az Isten haragjának hét poharát“ (15_5—16_1). Erre a hét angyal egymás után kitölti poharát a földre, minek következtében iszonyatos csapások sújtják az emberiséget; még a természeti világban is előbb nem sejtett borzadalmak állanak elő (2—16. v.). Babilon szintén összeomlik (17—21. r.) és ezzel megkezdődik a végitélet ténye. Egy angyal megmutatja a látnoknak az elpusztúlt Babilont (17. r.), hallatszik a Babilonnal paráználkodott és dobzódott királyoknak, meg a föld kalmárainak a romlás miatt való jajveszéklése (18. r.), viszont

zeng a mennyben az angyalok és választott szentek ünnepi éneke, hogy egyedül az Úr uralkodik, aki mennyben földön Mindenható. Ez égi halleluja jelzi egyszersmind az utolsó ítéletet és a befejeződést (19_{1-10}).

*A hatodik látomás*nál ($19_{11}-20_{15}$) ismételten feltárul az ég és megjelenik a visszatérő Krisztus az ő angyalai seregével, hogy megvívja az utolsó harcot és győzedelmeskedjék a két vadállat és a velök szövetséges földi királyok felett (19_{11-21}). A sátánt egy angyal megkötözve lezúdítja a mélységbe és az ott marad ezer esztendeig. Ezalatt a földön a feltámadott hivők boldogúl élnek a Krisztussal. Az ezer esztendő elmultával a sátán elszabadul tömlöcéből, elcsábítja, egybegyűjti a pogányokat a szentek ellen, de egész hadával együtt megemésztetik, tűz és kénkőmocsárba vettetik és ott kinoztatik örökké (20_{1-10}). Ekkor megtörténik az egyetemes feltámadás, kiki meghallja az ítéletet cselekedetei szerint (11—15. v.). Az óvilág megsemmisülése után

*a hetedik látomás*nál ($21_{1}-22_{5}$) feltünik az új ég és új föld és az új Jeruzsálem (21_{1k}), amelyben a győzedelmes hivők zavartalan boldogságban élnek Istennel, amit a látnok elragadó, ragyogó vonásokkal ecsetel ($21_{3}-22_{5}$). Ezeknek a látomásoknak intelmi, vigasztaló *záradéka* (22_{6-17}) arról biztosít, hogy ezek a beszédek igazak és valóságosak, mert a Jézus által elküldött angyalnak kijelentései, miért is a levélszerű *utószóban* (22_{18-21}) óva int az író, hogy ezeket a bizonyságtételeket senki meg ne pótolja, sem pedig meg ne csonkítsa. Az egész mű kegyelem kivánásával végződik.

b) A mű szerkezetéről különböző nézetek kerültek fölszinre a kritikusok körében. Voltak, akik úgy vélekedtek, hogy az apostol az egyes jelenéseket különböző időben irta le és ezért nincs meg azok között a gondolatbeli és előterjesztési kapcsolat (Schleiermacher). Mások ugyanezt a hiányt abból eredeztették, hogy szerintök az író, voltaképen nyomról nyomra ugyanazt a dolgot tárja fel, csakhogy más-más módon, minek következtében akár négy, akár hét, akár hány csoportba osztjuk a tartalom zömét, mindig ugyanazon jelenség, vagy esemény ismétlődésével találkozunk (Vitringa, Hofmann). Újabban a synoptikusok kritikájának módjára azt is megkisérelték kimutogatni (Weizsäcker és Völter), hogy az eredeti Apokalypsist az apostol jóval kisebb terjedelemben már a 65/66. évben megirta és azt ugyanő később 68/69-ben függelékkel bővítette s egy későbbi kéz 129,30-ban és 140-ben az egészet újolag átdolgozta. Ez az egyéni széttagolás azonban sikertelen maradt, amennyiben az egyes részletek elkülönítése és más-más csoportokba osztása mellett, a mű eredeti jellege, szingazdagsága és profétai vonatkozása elhalaványúl, elerőtlenül, anélkül, hogy csak a látszatát is be-

bizonyítva láthatnók annak a feltevésnek, hogy itt különböző időben és különböző szerzőktől eredő munkával van dolgunk.

Ezekkel az érintett kritikai nézetekkel ellentétben mi, az Apokalypsist *egységes szerkezetű* műnek tartjuk, mert α) megvan a felirata és ajánlása, amely mintegy címlapként mutatja, hogy itt olyan profétai jellegű irat van előttünk, melynek tartalma a Jézus Krisztus kijelentése, ami mindazok számára, akik meghallják és megtartják: a döntő időben boldogság forrása leend (1_{1-3}). β) Megvan benne a maga helyén, az apostoli levelek módjára, az olvasókhoz intézett üdvözlet (1_{4-5a}), kapcsolatban a Krisztusra vonatkozó és ámen-nel befejezett doxologiával (5 b—6. v.) amihez füződik a mű alapgondolatának jelzése, tudniillik, a Krisztus eljövetelének hirdetése (7. v.) és a mindenható Isten örök létezéséről tanuskodó szózat (8. v.). γ) Csakis ez ünnepélyes bevezetés, mint alaki követelmény után kezdődik a mű tulajdonképeni tartalma, nevezetesen az ázsiai hét gyülekezethez intézett levél, amely egyfolytában halad kezdettől végig (1_9—22_5). Utójára jő a záradék (22_{6-17}) és az utószó (18—21. v.).

Mindez egyöntetű, egységes, kerekded előterjesztés, ugyanazon egy napon (1_{10}), nem pedig különböző időkben hallott, látott, és átélt jelenések leirása. Hogy az egymás után következő jelenések csupán látszatszerüleg irányulnak a végcél felé és közben-közben egyre újabb változatok tünnek elő: annak oka az, mert a szerző azt óhajtja elérni, hogy a végső mozzanat közelgését és szemlélését sovárgó lélek annál éberebb figyelemmel csüggjön a kinyilatkoztatott jelenségeken. Az isteni végzés könyvének tartalmát ugyanis még az apostol szemei elől is fátyol fedi el mindaddig, mig Krisztus a hét pecsétet föl nem nyitja és a jelenségeknek láncolatán át a jövőt az apostol előtt fel nem tárja. Ugyvélt recapitulatiók, összegezések, vagyis a sorrend ellenére történő ismétlések tehát csakis egyéni, de nem tárgyi álláspontón magyarázhatók ki a szöveg kapcsolatából *(Tichonius, Augustinus)*, mert a pecsétek, harsonák és poharak látomásaihoz füződő leirások új meg új oldalról szemléltetik a bekövetkező vég előzményeit. Hogy itt recapitulálásról nem lehet beszélnünk, igazolja főképen az az eljárás amellyel Vitringa a recapituláló parallelismus bemutatása végett az összes tartalmat rendszeres egészbe önteni igyekezett. Az ő schematismusa szerint párhuzamosan halad a három első levél, pecsét és harsona. Azután jő a negyedik és ötödik harsona. A negyedik levéllel parallel a negyedik pecsét és a hatodik harsona, amelynek záradékához csatlakoznak a poharak. Az ötödik levéllel, ötödik pecséttel és a hatodik pohár végével parallel az első, második, harmadik és negyedik pohár; a hatodik levéllel az ötödik és hatodik pohár. A hetedik levél egyedül áll. A ha-

todik pecséttel párhuzamos a hetedik pohár, végül párhuzamos a hetedik pecsét és a hetedik harsona. Ám nézze utána bárki is és látni fogja, hogy a Vitringa és nézettársai szerint rendezetlenül egymás után iktatott látomási láncolatnak ilyen párhuzamok révén történő egészbe öntése folytán milyen tömkelegbe jut és milyen torz alakulatokat nyer.

A szerkezet tervszerűségére vallanak az elvont fogalmak szemléltetésére szolgáló számok, amelyeknek alkalmazásánál szintén megvan a kellő rend. A levelek, pecsétek, harsonák és poharak száma hét. Ez a hetes alapszám azonban kettéosztva, mint három és négy váltakozik. A három első levél különbözik a négy utolsótól a záradékot illetőleg; a négy első pecsét feltörése szintén különbözik a három utolsóétól, amennyiben amott minden egyes jelenségnél, a négy élőlény közül egy megszólal és előhívja a látnokot, minek folytán a jelenet élénkebbé válik. Ilyenforma eltérés van a hetedik harsonánál is, amennyiben a három utolsó harsona három jajt hirdet a föld lakosainak, viszont a haragpoharak kiöntésekor is észlelhető a megkülönböztetés, mivel a három első pohár kiöntése után az Isten ítéletének igazságosságáról szóló angyali kijelentés hangzik el, ami a négy utolsónál mellőzve van. A többi számjelzést nem annyira a szerkezettel, mint inkább az előterjesztési alakkal lehet vonatkozásba hozni.

c) Mind a tartalom, mind a szerkezet azt igazolja, hogy itt egészen különleges irodalmi műfajjal van dolgunk, amelyet nem lehet a világi irodalom egyik műfajával sem azonosnak, vagy hasonlónak minősíteni. Nem csatlakozhatunk tehát azokhoz, akik ezt az Apokalypsist *Pareus* nyomán, olyan drámának tartották, amelyben az író, bevezetésül szolgáló előjáték (4_1—8_5) után, három felvonásban, a zsidóság és pogányság legyőzését és a mennyei Jeruzsálemet mutatja be. Igy Hartwig. Még kevésbbé osztjuk az *Eichhorn* felfogását, amely szerint ő, öt történeti főtételnek megfelelőleg öt jelenetet különböztet meg ilyen formán: 1. a zsidóság alárendelése; 2. az ezután létrejött erőtlen krisztusi ország; 3. a pogányság megsemmisülése; 4. az ezután keletkezett uralkodó krisztusi ország a földön; 5. az idvezültek országa. Igazolatlannak találjuk *Düsterdieck* abbeli nézetét is, mintha az egyes látomások megírásához megannyi események és jelenségek szolgáltattak volna anyagot, amely oknál fogva az Apokalypsist eposznak minősíthetnők, avagy épen Dante Divina Commedia-jához hasonlíthatnók. Hiszen egy drámai előadás látása után készült leirás még nem nevezhető drámának. A János megjelenítéseinek, az általa jelzett beszédeknek, énekeknek és képileges cselekvényeknek váltakozása, mintegy drámai lüktetése, az egész műnek látomásokban való előterjesztésével van összefüggésben és így ez

sem nem dráma, sem nem eposz, hanem profétai levél. Ennek kell tartanunk azért, mert a már érintett levélalakot következetesen megtartja az író elejétől végig. Tartalma is azonos az újszövetségi kánoni iratokéval, tudniillik nem más, mint a Jézus Krisztus kijelentése, melyet Isten avégett közölt a Krisztus által, hogy ő meg szolgái útján, jövendölésszerüleg jelentse meg a bekövetkező eseményeket. János tehát a Krisztus rendeléséből irja meg mindazt, amit neki Krisztus az angyal által megmutatott, úgyhogy bizonyságtétele valósággal Isten beszéde ($1_{1,2}$). Könyve megirásánál nem a saját eszméi vezérelték, hanem az isteni ihlet, mert csakis azt jegyezte fel, amit a Jézus által küldött angyaltól reá gyakorolt hatás, vagyis az elragadtatás következtében látott, hallott és átélt. Ezen a tényen alapul az a tudalma, hogy mint emberi tanubizonyság a Krisztus bizonyságtételét és abban Isten ígéjét irta meg (1_2, $22_{8\ 18}$) és így műve egyfelől kijelentés (1_1), másfelől profétia (1_3, $22_{7,\ 10,\ 18,\ 19}$), azaz Isten Lelkének hatalmas és biztos megnyilatkozása. Ennyiben az Apokalypsis az ószövetségi profétai iratokhoz hasonló mű, melyben a szerző az ázsiai tartomány hét gyülekezetével, azokat a látomásokat közli, amelyeket ő valósággal szemlélt és átélt (1_{10}—22_{16}).

Irodalom Collado, Methodus facillima ad explicationem sacrosanctae Apocalypseos Ioannis theologi, ex ipso libro desumta. Morg., 1584.; *Pareus*, Comment. in divin. Apoc. Heidelb., 1618. Opp. Ed. Genev. T. II.; *Vitringa*, Ἀνάλυσις Apocalypseos Ioannis Apostoli. Franeq. 1705. Amstel. 1719. ed. 3. Leucopetrae, 1721.; *Kienlen* Commentaire historique et critique sur l' Apocal. Paris, 1870.; *Herder, MAPAN AΘA.* Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel. Riga, 1779.; *Rinck*, Apokalyptische Forschungen, oder: Grundriss der Offenbarung Johannis und Anleitung zu ihrem Verständniss. Zürich, 1853.; *Düsterdieck*, Kritisch exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis. III. Aufl. Göttingen, 1877.

A mű célja, előterjesztési sajátsága és stylusa.

a) Az Apokalypsis célját több helyen hangoztatja az író. Profétai szózatával ugyanis azt kivánja elérni, hogy az olvasók a hitben és kitartásban erősbödjenek (13_{9k}, 14_{12k}), az igéretek révén vigasztalást, üdülést nyerjenek (19_9, 22_{12k}), a hirdetett és hallott igét megtartsák (1_3, 22_7), főképen pedig a jövendő idők bekövetkező eseményeinek feltárásából (1_{19}, 4_1, 22_6) megtérésre serkentő okulást merítsenek. Ez az intelmi és vigasztalási célzat kiválóan kifejezésre jut a hét gyülekezethez intézett levelekben (2. 3. r.), amelyek az

illető egyes gyülekezetek különleges viszonyaira való vonatkozásokon kívül, az egyetemes egyház tagjainak közös bajait és megtérésök szükségességének okait is feltüntetik. Nem az tehát az író szándéka, hogy a világ és az egyház történelmének időről-időre feltünedező eseményeit rejtélyes képekbe burkolva jelenítse meg képzeletünk előtt, vagy hogy arról jövendőljön, miképen fognak a földi birodalmak és az egyház fejlődési, átalakulási mozzanatai egymás után bekövetkezni, miglen beáll az utolsó időpont: hanem úgy rajzolja a vég közelgését és leendő megtörténését, hogy egyszersmind a közvetlenül előtte levő jelen idő körülményeivel és viszonyaival számol, azokat az evangéliom hirdetésével, hatásával, áldásával, illetőleg az isteni ítélettel kapcsolatba hozza és ily módon a hivőket az Isten üdvvégzésének egykori megvalósulásáról biztosítja. Evégből azt jeleníti meg, aminek mihamar meg kell történni (1_1, 22_6), amennyiben közel van az idő, amikor mindez beteljesedik (1_3, 22_{10}). Mert noha emberi gondolkozás szerint az utolsó idő mérhetetlen messzeségben levőnek látszik, de az újszövetség álláspontján Krisztus nemsokára eljő (22_7, $_{12}$, $_{20}$) és helyreállítja az ősi eredeti szentség és igazság országát. Nyilvánvaló ebből, hogy habár észlelhető is némi *alaki* hasonlatosság e mű és a nevéről *apokalyptikus irodalom* címmel felruházott apokrif gyűjtemény egyes darabjai között, mindamellett lényegileg semmiképen sem lehet ez utóbbiakat a mi Apokalypsisünkkel párhuzamba állítani. Mert mig az Énok könyve, a tizenkét pátriárka végrendeletei, a jubileumok és Esdrás negyedik könyve, Baruch apokalypsise, a sibyllai jóslatok, Mózes és Ésaiás mennybemenetele, meg a többi, részint zsidó, részint keresztyén körökben keletkezett iratok álnevű szerzői, a régmúlt idők tisztes alakjainak neve alá rejtőzve, meséikkel a saját koruk hiszékeny, jámbor, különben pedig egészen ismeretlen közönségéhez fordulnak: addig itt János apostol, a Krisztus kijelentése alapján, maga beszél az ázsiai hét gyülekezethez, amelyeknek jelenlegi adott viszonyait a legpontosabban ismeri. Épen azért, mivel az írónak a jövőre vonatkozó látomásai kora viszonyainak ismerete nélkül megmagyarázhatatlanok volnának: szemügyre kell vennünk az apostoli korszak történetét és az illető gyülekezeteknek azon időbeli helyzetét, mint az író vallási nézlete kialakulásának és műve irása célzatának megannyi előzményeit, amelyekkel úgy önmaga, mint munkájának előállása kapcsolatban van. A korviszonyok és alkalmi vonatkozások figyelembe vétele nélkül érthetetlenek maradnának úgy a jelképek, mint a szózatok, amelyekhez pedig mélységes jelentőségű gondolatokat fűz az író. Mert nem ábrándozásszülte képzetek kiszinezése, sem nem a világ végének hatásos rajza, még nem

is puszta jövendölés, avagy különösebben az egyház, illetőleg az evangéliom pályájának feltárása végett irta meg János az Apokalypsist, hanem abból a célból, hogy korának, egyszersmind pedig minden későbbi kornak jelenségeit az Isten országával és annak tökéletességre jutásával kapcsolatba hozza és ebből megérthetővé tegye azt az igazságot, miszerint az evangéliom és Isten országa, a bűn és a sötétség összes sátáni hatalmasságai felett dicsőségesen győzedelmeskedik az Úr eljövetele napján. Ez a cél lebegett már az ószövetségi látnokok, közelebbről a symbolikus előterjesztés szempontjából jellegzetes profétiák írói, nevezetesen Ezékiel és Dániel előtt is, akik a jövendőt látomásokban, képekben tárták fel. Csakhogy, mig ők az üdvvégzés titkainak felderülését még csupán fátyolon át sejtették: addig János azt az apokalypsist jeleniti meg, amely valóság és bizonyosság a Krisztus által.

b) Első tekintetre különösnek látszik, hogy János az Apokalypsisben szakadatlanul látomásokkal és égi szózatokkal foglalkoztatja az olvasót. Ennek az okát azonban őmaga megmagyarázza már műve elején, ahol is arra utal, hogy amiket látott, hallott és amik ezek után történni fognak, azokat irta meg könyvében a Krisztus meghagyása folytán ($1_{10, 11, 19}$). Látomásai tehát nem képzelet játékai, vagy álmodozás szüleményei, amely esetben az egész munkájára a kegyes csalás bélyegét méltán rá lehetne sütni, sőt inkább a Szentléleknek ihletése következtében lelke előtt feltáruló jelenségek azok, amelyek által ő, tudomást nyert ama titkok felől, amiket más emberek szeme elől elrejtett az örök bölcseség. Látomásainak megörökítésére nézve azonban nem lehet úgy gondolkoznunk, hogy ő azokat rögtön, abban a pillanatban leirta, amikor szemlélte, vagy hogy az itt-ott ugyancsak bonyodalmas jelenségek feltárásánál egyszerüen csak mint tolmács, vagy tudósító szerepelt volna, sőt inkább azt mondjuk, hogy teljesen szabadon, önállóan és előre megállapított tervezet szerint irta le mindazt, amiről az egyes látomások révén kijelentést nyert. Ezt igazolja művének szerkezete, menete, az apokalyptikus mozzanatok eleven megjelenítése, az ószövetségi előképekkel való párhuzamosítás és más hasonló előterjesztési sajátság, ami egyaránt arra vall, hogy az író ihletett szelleme egészen öntudatosan, szabadon működött s nem volt mintegy hozzábilincselve az előtte elvonuló képekhez. Eképen vélekedvén az író profétai rajzairól és szózatairól: nyilvánvaló dolog, hogy munkájának korrajzi vonatkozásainál felesleges feltétlenül előtérbe állítanunk a kijelentés szükséges voltát, mivel az adott viszonyok megismerése és ecsetelése végett nem volt útalva a Lélek különleges ihletére, viszont a theophania (4_2), a christophania (1_{12}), az állatalakok (13. r.), a mennyei Jeruzsálem (21_2),

mind olyan jelenések, amelyeket lelki elragadtatása állapotában szemlélt és aztán szines vonásokkal ecsetelve tárt fel a hivők előtt. Ezenkivül a köznapi élet egyes tárgyait, mint a pecséteket, harsonákat, poharakat, szintén látomásai körébe veszi fel, hogy profétai előterjesztéseit azokhoz fűzve: változatosabbá, szinesebbé, szemlélhetőbbé tegye az illető képcsoportot. Ez az eljárása már *symbolizálás*, ami abban nyilvánul, hogy bizonyos személyeket, eszméket, vagy mozzanatokat *jelképekkel szemléltet*. Tudva azt, hogy egyes képzetek, gondolatok, tulajdonságok vagy események élénkebb felmutatására mennyire alkalmasak az érzéki felfoghatóság megannyi közvetítőiül a jelképek: igen találóan és bőségesen alkalmazza őket apokalyptikus művének diszítése gyanánt. Nála épenúgy, mint a keletiek szindús nyelvében, a szarvak a hatalomnak, a szemek a mindentudóságnak, a koszoruk és pálmák a győzelemnek, a tömjénfüst az imádkozásnak, a drágakövek a dicsőségnek, a mennydörgés, villámlás, vihar, jégeső, földrengés az isteni itéletnek, másfelől a szinek a lelki állapotoknak, az állatalakok az emberi tulajdonságoknak megannyi jelképei, sőt a harsonafúvás, az aratás és szőlőtaposás, a könyvlepecsételés és pecsétfelnyitás cselekményeit is hatásosan tudja allegorizálni. Ezek az apokalyptikus jelképek tehát nem érthetetlen, bizarr, költői torzalakok, hanem az illető látomás lényegét jelző, illetőleg feltáró jelenések, úgyhogy jellegzetes vonásaik után nem is nehéz dolog rájönni, hogy kire vagy mire útalnak. Némelyiknek az értelmére maga az író rávezet bennünket, így p. o. a fehér lovon ülő, koronás győző (6_2, $19_{11\,kk}$) nem lehet más, mint a diadalmasan visszatérő Messiás; a hét gyertyatartó között megjelenő embernek Fia, aki a látomás megirásával Jánost megbizza (1_{12-20}) ugyanaz, aki fehér felhőn, fején arany koronával és kezében éles sarlóval tünik fel (14_{14}), tudniillik a megdicsőült Krisztus; a hét fejű, tiz szarvú, tüzvörös nagy sárkány (12. r.) a sátán; a napba öltözött vajudó asszony ($12_{1,\ 2}$.) az ószövetségi theokratia; az Isten temploma a hivő, ellenben az azon kivül levő tornác a hitetlen Izraél (11. r.); az Isten trónja körül álló huszonnégy vén a hivők gyülekezete (4_4); a négy élőlény (4_6) a mindenség; az apokalyptikus lovagok közül a második a háborut, a harmadik az éhséget, a negyedik a halált jelképezi (6_{4-8}) és így tovább.

Ezzel a jelképirással párhuzamos a *typikus előterjesztési mód*, ami abban határozódik, hogy az író az ószövetségi nép történetének eseményeit, alakjait, az újszövetségi hivőkre vonatkozó *előképek*ül tekinti és mint ilyeneket, a keresztyén egyház életére vonatkoztatja. Amiképen történt Izraél népével a múltban, azonképen történik a Krisztus hiveivel a jelenben

és jövőben. Az ellenséges sereg az Eufrátes mellől vonul fel és Megiddónál gyül egybe táborozásra, várva a döntő ütközetet (16_{12-16}). A hivők úgy szabadulnak meg a bűn fogságából, mint ahogy Izraél fiai az egyiptomi fogságból. Az egyiptomi tiz csapás ismétlődik és azoktól Krisztus óvja meg övéit, amint egykoron Jahve cselekedett a választott néppel. Mózes és Ilyés bűnbánatra serkentő szózatai visszhangoznak a lelki Izraél közepett is és a látható Jeruzsálem fenséges megdicsőülése az a mennyei otthon lesz, amelyben az elveszett édeni boldogságot ismét megnyerik, hogy zavartalanul örökké élvezzék az Úr megváltottai. Ily módon folytatódik és fejeződik be a látható theokratia a láthatatlan, de valósággal eljövendő eszményi theokratiában, az Isten országában.

A typikus előadás körébe sorozhatók a sok, a kevés, a nagy és kicsiny, az egész és rész fogalmait szemléltető számjelzések is. Ami p. o. az isteni végzés szerint teljes egész, azt számbelileg héttel, a világmindenség gondolatát néggyel, a hatványozott többséget tizzel, az Isten gyülekezetét tizenkettővel, viszont a rövid időtartamot most tiz nappal, majd egy, vagy fél órával, kisebb részeket harmad, negyed, tizedrésszel jelez. A 666 apokalyptikus számértéke (13_{18}) szintén a szerző célzatához mérten magyarázandó.

Ezeket és a többi ilyen vonatkozásu jelképeket és typusokat nem kell eszthetikai, költői, vagy szám- és mértani szempontból taglalni, mert hiszen az író előtt nem eszthetikai hatás, nem költői lendületesség, vagy számbeli pontosságra való törekvés, hanem egyedül szellemerkölcsi, lelki, belső épités elérése lebeg cél gyanánt. Tévesztett eljárás volna az is, ha a kánoni Apokalypsist az ókor költészeti remekeivel hasonlitaná össze valaki és ezen az alapon azt mondaná, hogy mivel benne sem formai tökély, sem bensőbb hangulat, sem mesteri ecsetelés nem fedezhető fel, tehát egészben véve nem egyéb, mint kalandozó észjárás, vagy botor rajongás torz szüleménye. Sőt ellenkezőleg: mi úgy mérlegeljük ezt a kánoni iratot, mint profétai lélek megnyilatkozását, mint az isteni ihlet és az emberi szabad tevékenység fenséges összhangban való egyesülésének okmányát. Annakokáért hamisnak, fonáknak minősitünk minden olyan vállalkozást, melynek érdekében bárki is exegetikailag indokolatlan, avagy épen babonás, ábrándos, romboló értelmet kisérelne meg kimagyarázni a János Apokalypsiséből.

c) Elvitázhatatlan tény, hogy *e mű stylusa*, ugyanazon szerző többi kánoni iratainak a nyelvezetétől egyben-másban eltérő jelenségeket tüntet fel, úgyde ennek az okát többféle körülményből lehet megmagyarázni. Elsőben is figyelembe kell vennünk, hogy János apostol az Apokalypsist, az evan-

géliomnál és a leveleknél jóval előbb, tehát abban az életidejében irta, amikor a görög nyelven való fogalmazásban még járatlan, gyakorlatlan kezdő volt s a megszokott héberes szólásmódoktól, kifejezésektől kevésbbé tudott szabadulni; aztán mérlegelendő az is, hogy az Apokalypsis teljesen profétiai jellegü irat lévén, nyelvezetének is az ótestamentomi héber profétiák nyelvezetéhez és előterjesztési módjához kellett simulnia; de meg tárgyához képest is, itt több olyan kifejezésre volt szüksége a szerzőnek, a melyet később, a már fejlettebb gondolkozásra és gyakorlottabb nyelvezetre való evangéliomban és levelekben mellőzhetett. Ugy szólván az egész Apokalypsist a hebraismus fuvalma lengi át s innen van az, hogy első olvasásra hajlandók volnánk a kánonbeli görög szöveget valamely elveszett eredeti héber ős szöveg szó szerinti fordításának tartani, mint tette Harenberg és Bolten. Pedig ma már minden vitán felül áll az a tény, hogy János apostol az ő Apokalypsisét, a görög eredetü, görögül beszélő kisázsiai hivők számára, eredetileg görög nyelven irta.

Érdekes jelenség ebben az iratban az, hogy benne több olyan eredeti görög fogalommal és kifejezéssel találkozunk, a mi különben az ujszövetségi kánonban sehol sem fordul elő; ilyenek: *διαγῆς* 21_{21}; *ταλαντιαῖος* 16_{21}, *ποταμοφόρητος* 12_{15}, *μεσουράνημα* 8_{13} 14_6 19_{17}, *ἡμιώριον* 8_1, *ξύλον θύϊνον* 18_{12}, *ἐλεφάντινος* 18_{12}, *κρυσταλλίζειν* 21_{11}, továbbá a drágakövek $21_{19\,20}$ és a szinek $6_{2-5,8}$ 9_{17} igazi görög neveinek felsorolása; a *στάδιον* görög távolsági mértéknek 21_{16}, a görög terménymérő *χοῖνιξ*-nak 6_6, az *Ἄλφα* és *Ω* görög betüképletnek, mint az első és utolsó fogalmi előterjesztésének; a rejtélyes, de eredeti görög számjelzésnek (13_{18}: χξς′ = 666), a melléknévi jelzőknek, participiumok és összetett szavaknak gyakori használata, mindezek olyan sajátságok, a melyek igazolják azt, hogy íme a görög mondatszerkezeti számos szabálytalanság és héberes szinezet mellett is, nemcsak kiérezhető, de világosan felösmerhető a szöveg eredeti görög stylusa.

Valóban sokan túloztak is az Apokalypsis héberes nyelvszinezetének megitélésénél. Mert még az a körülmény, hogy a szerző, mint héberül gondolkozó galileai halász, ünnepélyesség kedvéért, itt-ott héber szókat (p. o. *ἀμήν*, *ἀλληλουιά*) vegyit bele a beszédébe, majd egy-két héber szót, mint olyant nevez meg (p. o. *Ἁρμαγεδών* 16_{16}), sőt meg is magyaráz (p. o. *Ἀβαδδών* = *Ἀπολλύων* 9_{11}), vagy hogy a masculinum *ἄψινθος*-t irja *τὸ ἄψινθιον* helyett egy csillagnak (*ἀστήρ*) a neve gyanánt 8_{11}, meg hogy Jehova nevét eként irja körül: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* 1_8 4_8, a mit még ragozatlan tulajdonnév gyanánt is használ így: *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* 1_4: mindez nem indokolja azt a nézetet, hogy ő a görög

casusok és genusok alkalmazásában egészen tájékozatlan volt. Hogy pedig pronomenek helyett inkább megismételi magokat a főneveket, aztán a visszavivő névmás helyett szükségtelenül mutató névmást szúr be (p. o. 7_2: *οἷς ἐδόθη αὐτοῖς*, item *ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν* v. 9.): annak oka nem annyira a görög stylusban való járatlanság, mint inkább a gyors és élénk szemléltetésre való törekvés. Épen így a praesens, praeteritum és futurum többszöri felcserélése azzal menthető, hogy a látomások leirása közben az apostol gyakran közvetetlenül átcsap a profétai előadásba, a minek következtében látszólag enallage temporum áll elő. De azt már nyiltan be kell ismernünk, hogy az Apokalypsis írójának még nem volt fejlett érzéke a görög nyelvhez és így természetesen nem is érthetett annak szabatos kezeléséhez. E tényt igazolja egyebek közt az a sajátságos és feltünő jelenség, hogy a görögségben annyira jellemző genitivus absolutus és acc. cum. infin., valamint az articulált infinitivus az Apokalypsisben egyátalában nem fordul elő; továbbá a szerző nem tesz finom megkülönböztetéseket sem a praepositiók használatánál, sem a casusoknak praepositiókkal és verbumokkal való egybekapcsolásánál; a *ἵνα* conjunctio után indic. futurumot ír; tisztán görögös kifejezéseket, mint *πάντοτε*, *πώποτε*, *οὐδέπω*, *οὐδέποτε* mellőz; *περί* praepositiót csak de loco használja 15_6; a többes számu neutrumok egyes számbeli verbumokkal való alkalmazásánál nem következetes; gyakori nála a constructio ad sensum, az anakoluthia, a soloecismus.

Rámutatott e fogyatkozásra, illetőleg a negyedik evangéliom és a jánosi többi iratok nyelvezete közt észlelhető eltérésekre már alexandriai Dénes is († 268 táján), a ki Özséb (Eusebius hist. eccl. VII, 25) feljegyzése szerint meglepetését nyilvánitotta a felett, hogy míg a negyedik evangéliom írója, a hellénes kifejezésmód tekintetében, minden gondolatot érthetően, világosan, szabatosan tud előterjeszteni s közönséges idiotismust, hibás szó- és mondatfűzést alig találhatunk nála: addig az Apokalypsis szerzője, a ki szerinte is ugyanaz az egyén lehet, idegenes idiomával él, sőt gyakran nyelvi botlásokat is követ el. Ezeket a szabálytalanságokat mi csakis a későbbkori graecitasból eredeztethetjük, a melyeken kívül azonban még kiváltképen azt is észlelhetjük, hogy átlag véve az egész könyv stylusa héberes szinezetü. Ezt okozza egyebek közt a mondatfűzésben nyilvánuló gyakorlatlanság, minek folytán az iró a körmondatos előterjesztés teljes mellőzésével a legegyszerübb mondatokat *καὶ* conjunctióval kapcsolja egymáshoz, továbbá a relativumos és participiumos mondatokat feloldogatja; az eseteket praepositiókkal körülirja; a verbumokat jobbára előreteszi: az appositiókat szabályellenesen teszi a főnevek után (p. o.

ἀπὸ Ἰ. Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς 1 5. V. ö. 2 20 3 12 14 2 12); több genitivust halmoz egymás mellé p. o. αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ . . . 14 10; v. ö. v. 8. 19. 16 19 18 3 14 stb.); héber kifejezések után indulva, új szólásmódokat alkot p. o. θαυμάζειν ὀπίσω τινός (bámulva menni valaki után 13 3 v. ö. 1 Sám 13 7); προσκυνεῖν ἐνώπιόν τινος (leborulni valaki előtt 15 4 v. ö. Gen 23 12 ψ 86 9); πᾶσα γλῶσσα (minden nép 5 9 7 9).

Mindezt fontolóra véve végeredményül azt mondhatjuk, hogy az Apokalypsis szerzője a keleties előadásmód és egyszerüség mellett is, meglehetősen szem előtt tartja a görög syntaktikai szabályokat. A nála előforduló nyelvi egyenetlenségekhez hasonlókat találhatunk ugy a Septuagintában, mint a későbbi görög íróknál, ha szinte nem annyira lépten-nyomon, mint az Apokalypsisben. A későbbi keletü negyedik evangéliom stylusa után azonban úgy ismerjük az Apokalypsis szerzőjét, mint a görög nyelvben egészen jártas és gyakorlott tollú prózairót.

Irodalom. *Harenberg*, Erklärung der Offenbarung Johannis. Braunschweig, 1759. — *Bolten*, Die neutestamentlichen Briefe nebst der Offenbarung Johannis. Altona, 1800—6. *Winer*, De soloecismis, qui in Apoc. Joannea inesse dicuntur Exeg. Stud. 1827. I. 144 kk. *Lücke*, Versuch einer vollständigen Einleit. in d. Offenb. Joh. und in d. ges. apokalypt. Litteratur. Bonn, 1832. II. kiadás 1852. *Ewald*, Comment. in Apoc. Joh. exeg. et crit. Lips., 1828. *Gersdorf*, Beiträge zur Specialcharakteristik der N. T. Schriftst. Leipz. 1816. *Seyffahrt*, Beitrag z. Specialcharakteristik d. Joh. Schriften bes. d. Evang. Leipz. 1823.

A mű korrajzi vonatkozásai.

Az Apokalypsis szerzője nem csupán a messze jövendőbe tekintve tárja fel az evangéliom és az Isten országa folytonos küzdelmeit és az azok után kivívandó tökéletes diadalt, hanem közelebbről megvilágitja korának és az abban élő hivő nemzedékeknek vallási, erkölcsi állapotát is. Az első látomás leirásának bevezetésében megnevezett hét kisázsiai gyülekezet tagjai gyakran részesültek már ugy Pál, mint Péter és János apostol hiterősitő, vigasztaló, állhatatosságra buzditó intelmeiben, de az újabban közöttük felmerült sok rendbeli megpróbáltatás és kisértés közepett, szintén ugyancsak éhezték és szomjuhozták a profétai szózatot és a Krisztus evangéliomát. Isten áldó kegyelme ajándékának tekintették tehát, hogy oda költözött közibük János apostol, a proconsulatus székvárosába Efezusba. Körülötte kellett

volna világolni, mint megannyi szövétneknek, a többi hat, nevezetesen Efezustól kissé északra, az egykori Jonia területén a smyrnai, még feljebb északra a Mysiában levő pergamoni, aztán északkeletre Lydiában a thyatirai, sardesi, philadelphiai és végül Phrygiában a laodiceai gyülekezetnek is. Ámde ezeknek az előbb még messze tündöklő őrtornyoknak a ragyogása már csak a pislogó mécs halvány fényéhez hasonlitott. Mindegyiknek megvolt a maga baja, ami segitséget, erkölcsi betegsége, ami orvoslást, lelki szükséglete, ami kielégitést kivánt. Efezus felhagyott az első szeretettel, azaz a keresztyéni felebaráti szeretet gyakorlásában tanusitott régi buzgósága megcsappant (2_4); Smyrna nyomoruságggal, szegénységgel küzdött és az ottani zsidóktól szidalmaztatásokat szenvedett (9. v.); Pergamon győzedelmeskedett ugyan előbb a sátán kisértése felett, de már később ott is akadtak olyanok, akik a nikolaiták gyülöletes tudományához ragaszkodtak (13. kk. v.); Thyatirának hamis profétanő csábitásai ellenében kellett tusakodnia (20. v.); Sardes majdnem élő halott lett, nem voltak hitből fakadó cselekedetei (3_1 k); Philadelphiának rendkívül állhatatos kitartással kellett küzdeni a sátán zsinagógája, azaz a zsidók üldözései ellenében (7. k. v.) és Laodicea lanyha, közömbös, se hideg se meleg állapotba jutott, elbizakodottságában mit sem törődött a hivatásával (15. kk. v.) Nagyon érezhető volt tehát az egész missiói területen, hogy régen járt közöttük apostol, akár Pál, akár Péter, akik még ébren tartották a gyülekezeti tagok lelkében a hitet és irányt mutattak az életre és pályafutásra nézve, az evangéliom hirdetése által.

A temérdek belső és külső baj okai, mint másutt úgy itt is, az evangéliom esküdt ellenségeinél kereshetők és találhatók fel. Ezek között ott találjuk mindjárt Smyrnában a zsidókat, azaz, hogy csak ők mondták magokról, hogy zsidók, de voltaképen nem azok, hanem a sátán zsinagógája, amely még ezután is sok bajt és keserüséget okoz a hivőknek. A philadelphiabeliek szintén a zsidók rágalmazásai miatt szenvedtek üldöztetést. Pergamonban,[1]) ahol a sátán trónja volt, hiven kitartottak az atyafiak a Krisztusról való tanubizonyság mellett (2_{12-17} és egy Antipás nevü hivő a vértanuságig állhatatos maradt, mindamellett az ott elharapózott Asklepius-bálványkultusz iszonyatossága ellen a keresztyének részéről megnyilvánuló felháborodás folytán több rendbeli összeütközés és torzsalkodás támadt, ami egyre háborgatta a gyülekezetet. Ehez járult az a körülmény, hogy az előbb görögből hivővé lett antiochiabeli Nikolaus (Ap. Csel. 6_5)

[1]) *τὸ Πέργαμον* vagy *ἡ Πέργαμος*, latinos nevén Pergamum, vagy Pergamus.

eretnekségre vetemedett és a róla nevezett nikolaiták előbb Efezusban (2_{26}), majd onnan kiutasitva, Pergamonban és Thyatirában romboló üzelmeket folytattak és zabolátlan életökkel mételyezőleg hatottak a hivőkre. Thyatirában magának a püspöknek a felesége állott ennek a kóros irányzatnak az élén s magát profétanőnek adva ki, részint tanitása (2_{14} k $_{24}$), részint cselekedetei (2_{6} $_{22}$) által féktelen erkölcstelenségre, bujaságra csábitgatta a hivőket.

Kiváltképen elszomoritotta és nyugtalanitotta azonban a szerző lelkét az a pusztitó áradat, amely a hét halmon épült városból özönlött és zudult a keresztyénség ellen. Az apostol lelke előtt úgy tünik fel a világváros, mint a szenteknek és a Jézus tanubizonyságtevőinek vérétől megrészegedett asszony, mint a paráznáknak és a föld utálatosságainak anyja (17_{5} $_{6}$), amelyet az apostolok és a hivők ellen elkövetett ádáz bűneiért méltán megérdemlett büntetéssel sujtol az Isten (18_{20}). Ez a mélységből feljövő fenevad (11_{7}), ez a hét fejü és tiz szarvu szörnyeteg (13_{1}), még a sátán zsinagógájánál is elszántabb és vérengzőbb háborura indult a Krisztus tábora ellen és kegyetlenkedései, gonoszságai folytán, az evangéliom hitvallóinak aggodalma, gyásza, keserve, leírhatatlan mérveket öltött.

A megpróbáltatás, kisértés, bántalmazás, bebörtönzés, vagyonkobzás, kivégeztetés eme komor időszakában jő az apostol a hivőkhöz az evangéliom kétélü fegyverével, hogy megmentse őket a fenyegető romlás és halál ösvényéből. Inti tehát egyenként a hét gyülekezet angyalát, nevezetesen az egyes gyülekezetek élére felelősség és hithűség feltétele mellett alkalmazott előljárókat, püspököket és presbytereket, hogy gyertyatartóiknak, szövétnekeiknek, azaz kiki a saját gyülekezetének épsége, fénye, hivatása felett éber gonddal őrködjék, a veszedelmes, gonosz tanokat és cselekedeteket a nyájtól elháritsa ($2_{2\ 6\ 14\ 15}$), a haló félben levőket erősitse (3_{2}), a reá bizott letéteményt épségben megőrizze (3_{11}), mind halálig rettenthetetlen és hű legyen (2_{10}), mert aki győzedelmeskedik: az a Krisztus székében ül az örökkévalóságban (3_{21}). Képekben, vonatkozásokban feltárja olvasói előtt a zord jelent és ama boldog jövendőt, amikor a Krisztusban való igaz hit meggyőzi a sátán, a bűn, a sötétség minden hatalmasságát és dicsőségre vezérli a világosság, az igazság és szabadság lelki országát. Csak ismernünk kell az illető kort és annak viszonyait, a keresztyénség akkori harcait, a hivők zaklattatását és epedő váradalmait, amelyek e könyv irására a profétai ihletű irót késztették: és azonnal kibontakozik előttünk a titokzatosoknak látszó jövendölések értelme, célja egyaránt. Erre való tekintetből az Apokalypsist az apostoli kor és az egyetemes keresztyénség képekkel illusztrált profétai rajzának nevezhetjük.

A mű hitelessége.

A mű szerzője úgy a címiratban (1_1), mint az üdvözlésnél (1_4) és a záradékkal kapcsolatban Jánosnak nevezi magát; bár nem jelzi, hogy ő apostol, de ezt bizvást mellőzhette is, mert hiszen Pál, akinek pedig elegendő oka volt volna rá, hogy apostolságát szünetlenül hangoztassa: több ízben elhagyogatta a neve mellől az „apostol" jelzőt (1 Thess. 1_1; 2 Thess. 1_1) és beérte azzal is, hogy alkalmilag egyszerüen csak ugy mutatkozzék be, mint Krisztus szolgája (Fil. 1_1 v. ö. Jel. 1_1). János egyébiránt a leveleiben sem használja az apostol címet s majdnem teljesen kerüli ezt a jelzést az evangéliomban is. Miként amott, tudniillik a leveleinél, a maga személyazonosságának és írói kilétének igazolására tökéletesen elegendő volt az a nyilatkozata, hogy Jézusról ugy tesz vallást, mint szem- és fültanu (1 Ján. 1_{1-4}, 4_{14}): aképen itt is világosan ráismerhetünk, amikor azt mondja hogy Krisztustól nyerte azt a kijelentést, amelyet közöl (1_{1} v. ö. Gal. 1_{12}).

Kizárólag János apostol szerzősége mellett szól 1_9: *ἐγὼ Ἰωάννης . . ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ, διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, amely adat alapján az ős egyház köztudatában megerősödött az a meggyőződés, hogy János apostol patmosi számüzetése valóságos történeti tény.

Az író átalában azzal a bizodalommal szól a hét gyülekezethez, amellyel csakis közvetlen isteni küldetés alapján működő apostol fordulhatott hozzájok (1—3. r.). Tudjuk pedig, hogy Pál apostolnak a kisázsiai munkatérről való távozása, illetőleg a halála után János apostol vezérelte az efezusi és környékebeli egyházakat, amelyeknek minden viszonyát és állapotát, hosszas ottani tartózkodása alatt alaposan megismerte, viszont őt is a hivők legfőbb előljárójokúl tisztelték és szerették. Nem lehet tehát olyanformán vélekedni, mintha valamely más író, a saját képzelődése alapján lépett volna fel a János apostol tekintélyével a hiszékeny kisázsiai atyafiak előtt; mert ugyan kicsoda merészelhette volna követelni azt, hogy őt János apostolnak és munkáját kijelentési okmánynak ismerjék el a hivők? A szöveg kapcsolata szerint egyedül János apostolra alkalmazható az Úr angyalának az a jelzése is, hogy ő az írónak és az atyafiaknak és profétáknak szolgatársa (22_9).

Feltéve azonban azt a kétes lehetőséget, hogy valaki akár az apostoli korszakban, akár a második század folyamán, az apostol neve alá rejtőzve adta volna ki magát az Apokalypsis szerzőjéül: bizonyára szinlelnie kellett volna valami olyas vonatkozást vagy útalást, amiből legalább következtetni

lehetne arra, hogy a szerző nem lehetett János apostol. Ilyen jelzést azonban az Apokalypsisben nem találunk. Azt mondják ugyan némelyek, hogy az 1_1-ben olvasható *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* és az 1_9-beli *ἀδελφος ὑμῶν* nem eredhetett attól az apostoltól, aki az Úr kedvelt tanítványának nevezte magát az evangéliomban. Ámde az apokalypsisbeli ama kétféle jelzés nem dönti meg a szerző apostoli hitelességét, mivel ugyanazon szerzőnek, az evangéliomban, az Úrhoz való benső viszonyát, az Apokalypsisben pedig a dicsőség Ura iránt tanusított szolgai engedelmességét kellett hangsúlyoznia; továbbá 21_{14}-ből nem lehet azt következtetni, hogy az író magát kizártnak tekinti a tizenkét apostol társaságából, amennyiben ő egyszerüen csak arról ír, amit látott és aminek megírására megbizatást nyert. Azok a kritikusok tehát, akik János apostol szerzőségét kétségbevonják és az Apokalypsis írójául akár János Márkot, akár az úgynevezett presbyter Jánost tartják: azok a saját hypothesisük kedvéért, az apostoli szerzőt nyilvános csalás vétségének elkövetésével gyanusítják meg.

Tévesnek kell nyilvánítanunk egyebek mellőzésével azt a feltevést is, mintha az Apokalypsis és János apostol többi kánoni iratai között tanelvi eltérés volna. Ezt a hypothesist az illető iratok exegesise és theologiai elemzése alapján nem nehéz megcáfolni. Erre azonban jelenleg ki nem terjeszkedhetvén, csakis annyit jegyzünk meg, hogy az Apokalypsis úgy az újszövetségi kánon többi irataival, mint a hozzá legközelebb álló negyedik evangéliommal és jánosi levelekkel teljes összhangban van. Noha tanbelileg egyetemes keresztyéni tartalmú és jellegű, mindamellett tagadhatatlanul a János apostol szelleme, Jézus iránt érzett lángoló mély szeretete hatja át minden bizonyságtételét. Művének jellemző alapgondolata: az Isten örök, egyszülött Fia, aki egy az Atyával, aki világosság, igazság, élet, aki egyedül képes arra, hogy Istennek a világváltságra vonatkozó titokzatos végzését kinyilatkoztassa — Ő, az evangéliombeli Ige (Ján 1_1 *ὁ λόγος*) ugyanaz, aki az Apokalypsisben az Isten Igéje ($1_{2\ 9}$, 19_{13} *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) és a levelekben az élet Igéje (1 Ján 1_1 *ὁ λόγος τῆς ζωῆς*). Ő a szó legfenségesebb értelmében az Isten akaratának és gondolatának bizonyossága, nem csupán *τὸ ἀμήν* (1 Kor. 14_{16}, 2 Kor. 1_{20}), hanem személyileg *ὁ ἀμήν*, azaz *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* (Jel. 3_{14}). A kifejezés lényege mindenütt ugyanaz, csakis az alakja változik, amivel azonban a gondolat több oldalu szemléltetését célozza az író. Amit ő, a Logos isteni örök lényéről, az Atyával való fiúi viszonyáról az evangéliomban elmond, ugyanazt visszhangozza az Apokalypsisben is. Jézushoz bensőségteljes esedezéssel, *maran atha*, fohászkodik (22_{20}) és maguk az ég összes seregei szintén Istent megillető magasztalásban részesítik a királyi székben ülő Megváltót

(5_{9-14}, 7_{10}, 11_{15}), aki Istennel és az ő hétféle módon megnyilatkozó Lelkével egyetemben a kegyelem és békesség forrása (1_5), aki az első és az utolsó (1_{17}, 22_{13}), aki ott van a teremtett világ létrejövetelének kezdeténél, mint Teremtő (3_{14} v. ö. Ján. 1_3, Kol. 1_{15-18}), mégis isteni fensége teljes tudatában, mély alázatossággal, Istent Istenének (3_{12}), Atyjának ($3_{5\ 21}$ v. ö. Ján. 20_{17}) nevezi és azt vallja, hogy amivel bír, mindazt az Atyától kapta (2_{27}, 1_1 v. ö. Ján. 3_{35}, $5_{22\ 27}$, 17_2). Földi hivatására tekintve, mint hű és igaz bizonyság tanuskodik az igazságról úgy az Apokalypsisben (1_5, 3_{14}), mint az evangéliomban (18_{37}). A *μαρτυρεῖν* és *μαρτυρία* több ízbeli használata egymagában is igazolhatná a János összes iratainak authentiáját, míg viszont Jézusnak az Apokalypsisben 29-szer előforduló *τὸ ἀρνίον* neve, mint követőinek jelzése, még csupán a negyedik evangéliomban (21_{15}) olvasható és szintén csakis ebben a két kánoni iratban nevezi a szerző az egyházat Krisztus menyasszonyának (Jel. $21_{2\ 9}$, 22_{17} v. ö. Ján. 3_{29}). Ezek a jobbára christologiai jellegű rokon vonatkozások még számos theologiai és pneumatologiai párhuzamos tétellel szaporíthatók, igazolásául annak, hogy a Jelenések könyve és a negyedik evangéliom és a jánosi levelek ugyanazon szerzőnek hiteles alkotásai.

Az apostolnak a gondolatok fenséges előterjesztésére alkalmas egyszerű *stylusa* szintén arra vall, hogy noha ő az Apokalypsist jóval előbb írta, mint az evangéliomát, mégis mindkét műve nyelvezetében megvan a jellegzetes összhang. Ide vonatkozó és mindkét iratban különlegesen rokon nyelvi jelenség p. o. a jelen és jövő időbeli igék kapcsolata (Jel. 2_5 *ἔρχομαι καὶ κινήσω* v. ö. Ján. 14_3), a *ἵνα* gyakori használata (Jel. $2_{10\ 21}$, $3_{9\ 11\ 18}$, $6_{2\ 4\ 11}$, 7_1, $13_{13\cdot15-17}$, $16_{12\ 15}$), az állítás és tagadás egymás mellé fűzése ($2_{2\ 6\ 8}$, $3_{8\ 17\ 21}$); az elbeszélés folytatásánál *μετὰ ταῦτα* (1_{19}, 4_1, $7_{1\ 9}$, 9_1,, 15_5, 18_1, 19_1, 20_3). A már említett *μαρτυρεῖν* és *μαρτυρία* kifejezéseken kívül összehasonlítandók: *ὁ νικῶν* Jel. $2_{7\ 11\ 17\ 26}$, $3_{5\ 12\ 21}$, 21_7; *τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς* Jel. $3_{8\ 10}$, 12_{17}, 14_{12}, $22_{7\ 9}$ v. ö. Ján $8_{51\ 55}$, $14_{15\ 23k}$; *ὕδωρ ζωῆς* Jel. 21_6, 22_{17} v. ö. Ján. 7_{38}. A záradék alkalmából történő tartalmi visszapillantás úgy az Apokalypsisben, mint a negyedik evangéliomban, szintén azonos szerzőre való fordulatokat tüntet fel (Jel. $22_{18\ 19}$ Ján. 21_{20}), hasonlóképen a *σὺ οἶδας* (Jel. 7_{14} v. ö. Ján. 21_{15-17}). Erős bizonyíték még a két mű szerzőjének azonossága mellett az a körülmény is, hogy az apokalyptikus (1_7-ben) a Zakariás próféta szavainak (12_{10}) idézésénél, nem a LXX-val, hanem az attól eltérő evangéliommal (Ján. 19_{37}) egyezik. Azt azonban ezúttal is megengedjük, hogy az Apokalypsis nyelvezete héberes szinezetű és meghatározásaiban a héber apokalyptikához simúl, aminek oka az, hogy mig az író az evan-

géliomot a Palaestinától távol lakó görög ajkú olvasók értelméhez mérten fogalmazta: addig az ószövetségi theokratiával vonatkozásban levő apokalyptikus részletek előterjesztésénél a próféták nyelvéhez alkalmazkodott. Ezzel van kapcsolatban a mű abbeli sajátsága is, hogy inkább az Isten országának külső küzdelmeit, fejlődését és diadalát, mint annak belső életét tárja fel előttünk, amihez alkalmasabb volt a jelképes, mint a történeti rajz.

Ezekből a gyér összehasonlításokból is megállapíthatjuk, miszerint tévedésben vannak azok a kritikusok, akik az Apokalypsist és a negyedik evangéliomot, alexandriai Dionysius túlzó és egyoldalu vélekedése nyomán, két különböző író munkájának tartják.

A történeti bizonyságok szintén azt igazolják, hogy az Apokalypsist János apostol irta. Ebben a tekintetben legrégibb adat a *Polykarpusra*, János tanítványára való hivatkozás, amelyet *Irenaeus*[1]) a Polykarpus tanítványa jegyzett fel a Jel. 13_{18}-beli rejtélyes számjelzésnek magyarázata alkalmából. Ennek a tételnek helyes értelmezése végett ugyanis rámutat egyfelől az előtte ismeretes régi kéziratokra, másfelől és főképen hivatkozik azoknak a nyilatkozataira, akik János apostolt szinről szinre látták és ezen az alapon állapítja meg, hogy a 666 értelme *Λατεῖνος*, ami a betük számértéke szerint: 30. 1. 300. 5. 10. 50. 70. 200 = 666. Irenaeus eme feljegyzéséből két érvet meríthetünk az Apokalypsis authentiájának védelmére: az egyik az, hogy már jóval ő előtte, tehát a második század második fele előtt, az Apokalypsis sok kéziratban forgalomban volt, amit csak azzal lehet megokolni, hogy az Apokalypsist az egyházi közvélemény nem valamely ismeretlen szerző hamis iratának, hanem János művének tekintette; a másik az, hogy Irenaeus, az ő magyarázatának szabatos voltát olyan tekintélyes emberek mondására alapította, mint amilyenek voltak azok, akik János apostolt személyesen ismerték. Ilyen pedig, aki mint apostoltanítvány irodalmilag is működött, első renden Polykarpus, akire Irenaeus, mint tanítómesterére, a legbiztosabban hivatkozhatott. Csakis a tőle nyert értesülés alapján tarthatta hitelesnek az Apokalypsist, amint erről az apostoli szerző nevének megnevezésével ismételten tanuskodik.[2])

Szintén régi, úgyszólván egykorú bizonyság *Papias*, akinek az Apokalypsis authentiájáról való meggyőződése felől *Andreas* (circa 475) és valamivel később *Arethas* cae-

[1]) Adv. haereses, V. 30, 1.

[2]) *Adv. haereses* IV. 20, 11.: Sed et Joannes, Domini discipulus, in Apocalypsi etc. V. 26, 1.: significavit Joannes, Domini discipulus, in Apocalypsi.

sareai (kappadociai) püspökök tanuskodnak[1]). Az előbbi azt mondja, hogy az Apokalypsis ihletett voltáról nem szükséges sokat beszélni, mivel annak hitelességét Gergely, a theologus, Cyrillus, sőt rajtok kívül a régibb *Papias*, Irenaeus, Methodius és Hippolytus is bizonyitják; az utóbbi rövidebben ugyanezt mondja, a Methodius nevének mellőzésével. — A Papiasra való eme hivatkozás érvényét némelyek azzal akarják kétes értékünek feltüntetni, hogy útalnak Eusebiusra, aki szerintök erről a dologról hallgat, holott pedig nem mellőzhette volna el annak a felemlítését, hogy Papias az Apokalypsis hitelességét elismerte, haugyan ez valósággal úgy történt volna. Ennek a feltevésnek azonban ellene bizonyít egy régi magyarázatos kiadvány, melyet az angol *Cramer* adott ki[2]), amelyből kiderül, hogy Papias az Apokalypsist hitelesnek ismerte el. Viszont behatóbb mérlegelés után az is nyilvánvaló lesz, hogy Eusebiusnak tudomása volt a Papias jelzett vélekedéséről és erre ő rá is mutatott a chiliasmusról szóló tan eredetének ismertetésénél[3]).

Papias kortársa, *Melito* sardesi püspök, már könyvet is írt az Apokalypsisről, amiből Eusebius[4]) azt következtette, hogy Melito az Apokalypsist valósággal János apostol hiteles művéül ismerte el. Ettől kezdve, a kánon bezárultáig, egyre sűrűbb és nyomósabb érvekkel védelmezhető az authentia.

A második század közepe táján *Iustinus Martyr* úgy szól Jánosról, mint Krisztus egyik apostoláról, aki kinyilatkoztatásban részesült és a Krisztus és hivei ezeréves királyságát és az arra következendő egyetemes feltámadást profétailag hirdette[5]); majd *Irenaeus* a János apostol közvetlen tanítványaitól, közelebbről Polykarpustól nyert értesülése

[1]) *Andreas,* Praefatio ad comment. in Apocalypsin: *Περὶ μὲν τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι τε καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. Arethas,* praef. ad comment.: *Περὶ δὲ τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου ὁ ἐν ἁγίοις Βασίλειος καὶ Γρηγόριος ὁ Θεῖος τὸν λόγον καὶ Κύριλλος καὶ Παππίας καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἱππόλυτος οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες ἐχέγγυοι πιστώσασθαι.*

[2]) *Catena* in epistolas. catholicas. Accesserunt Oecumenii et Arethae commentarii in Apocalypsin. Oxonii, 1840. — Ad Apoc. 12_{7-9}: *Τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου διαδόχου τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις, διαβεβαιοῖ. Παπίας δὲ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, ὅτι εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρησιν. ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων, ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ σατανᾶς καὶ διάβολος καλούμενος, καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν αὐτὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. διώνυμος δέ ἐστι σατανᾶς γὰρ καὶ διάβολος καλεῖται.*

[3]) *Hist eccl.* III. 39., v. ö. *Hävernick,* Lucubrationes criticae ad apocalypsin spectantes. Regiom. 1842.

[4]) *Hist. eccl.* IV. 26., cf. Hieronym. Catal. c. 24.

[5]) *Dial. c. Tryph.* ed. Bened. c. 81.: *Καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε κ. τ. λ.*

alapján kétségtelennek és igaznak tartja a Jel. könyve hitelességét[1]), noha a mű keletkezési idejére nézve, a korabeli kétféle hagyomány alapján tévedésben volt. *Tertullianus*[2]). alexandriai Kelemen[3]), Origenes[4]) nemcsak ismerték és használták, hanem Jánostól való eredetét is bebizonyítottnak tartották. Végül, egyebeket mellőzve, útalunk a tudós *Hippolytusra*, az Irenaeus tanítványára (mh. 258 táján), aki Hieronymus tanusága szerint[5]) apologiát írt a János evangéliomáról és Apokalypsiséről, amelyben védelmezte a Logosról szóló tant azok ellenében, akik az örök Ige testben megjelenését tagadták.

Ezekkel a tekintélyes bizonyságtételekkel ellentétben merültek fel aggodalmak és kétségek is már a második század folyamán. Marcion, miként Máté, Márk, János evangéliomát, az Ap. Csel-t és egyes páli leveleket, úgy az Apokalypsist sem fogadta el, ami azonban még nem bizonyítja egyszersmind azt is, hogy hamis iratnak tartotta volna. Az Alogisták 170 táján keletkezett szektájának ellenében már Hippolytus is erősen védelmezte az Apokalysis authentiáját, ők azonban azzal, hogy az Apokalypsist Cerinthus eretneknek tulajdonították a negyedik evangéliommal együtt: voltaképen elismerték azt, hogy ez a kánoni irat már az első század végén megvolt[6]). Az a körülmény pedig, hogy a szírek bibliájában eredetileg nem volt benne: abból magyarázható meg, hogy templomi felolvasás céljára kevésbbé volt alkalmas, épen azért ritkábban is másolták és fordították le, mint a többi újszövetségi iratokat. Ám a szír egyház köztudata nem idegenkedett az Apokalypsistől, sőt azt a nagy tekintélyű szír egyházi atya *Efrém*, egész határozottan János apostolnak

[1]) *Adv. haereses* IV. 20. 11., V. 26, 1. lásd 20 l. [2]) alatt, v. ö. V. 30, 1.

[2]) *Contra Marcionem* III. 4.: Nam et apostolus Johannes in apocalypsi ensem describit ex ore Dei prodeuntem bis acutum cet. IV. 5.: Habemus et Johannis alumnas ecclesias. Nam etsi apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recusus, in Johannem stabit auctorem. Cf. *Scorpiace* c. 12., cet.

[3]) *Strom.* VI. p. 667.: . . . ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέσσαρσι καθεδρεῖται θρόνοις, τὸν λαὸν κρίνων, ὡς φησὶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης (cf. Apoc. 4_4, 11_{16}). *Paedag.* II. p. 207. *ed. Sylb.*: καὶ τὰς δώδεκα τῆς οὐρανοπόλεως πύλας, τιμίοις ἀπεικασμένας λίθοις, τὸ περίοπτον τῆς ἀποστολικῆς φωνῆς αἰνίττεσθαι χάριτος ἐκδεχόμεθα (Apoc. 21_{21}).

[4]) Tom. I. in Joh. Opp. ed. Rue, vol. IV. p. 16. 23., T. II. p. 55. T. XVI. in. Matth. vol. III. p. 719 sq.

[5]) De vir. ill. c. 61.

[6]) Az *alogisták* eredeti neve ez volt: ἡ αἵρεσις, ἡ ἀποβάλλουσα Ἰωάννου τὰς βίβλους, az a felekezet, amely elveti János iratait. *Epiphanius* (mh 403) nevezte őket először logos nélkül valóknak, Ἄλογοι, az ő Πανάριον (gyógyszeres szekrény) κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων című munkájában, melyben a különböző eretnekségek történetét, nézeteit és azok cáfolatat közli. V. ö. *Körner*, De auctoritate Apocalypseos ab Alogis impugnata. Lipsiae, 1751.

tulajdonította[1]). Szóval, az egyházi hagyomány, egészen Origenes koráig, az Apokalypsis hitelessége mellett tanuskodik, amely történeti tényt még a negativ kritika is kénytelen elismerni.

A harmadik század közepe után azonban, a chiliasmus ellen megindult küzdelem folyamán, alexandriai Dionysius tulzó kritikája nyomán ismét felújultak az előbbi ellentétes nézetek, habár nem annyira dogmatikai okokból, mint inkább a nyelvezet és előterjesztési mód szempontjából. Dionysius ugyanis kifogásolta azt, hogy míg az evangéliomíró seholsem nevezi meg magát: addig az Apokalypsis szerzője, nyomban a mű elején azt írja, hogy ő János és ezt a nyilatkozatát azután is ismételten hangoztatja; továbbá az evangéliomban sokat beszél a szerző az életről, a világosságról, a sötétség kerüléséről, az igazsághoz való ragaszkodásról, az Úr testéről és véréről, a bűnöknek megbocsátásáról: míg már az Apokalypsisben ezeket a gondolatokat mellőzi; azután a kifejezései is elütők a hellén nyelv szellemétől, stylusában sok idegenszerüség és szabálytalanság fordul elő és így tovább. Ezzel azonban Dionysius nem akarta elvitatni az Apokalypsis kánoni tekintélyét, hanem csakis a János apostoltól való eredetét vonta kétségbe, valamely másik Jánosnak tulajdonítván a szerzőséget, akinek kijelentésben történt részesüléséről, a Hermammonhoz intézett levelében említést is tesz, minden aggályoskodás nélkül[2]).

Ettől kezdve a görög egyház írói, jeruzsálemi *Cyrillus*, nazianzi *Gergely* és mások, többé kevésbbé haboztak az Apokalypsis hitelessége felett és *Eusebius* szintén hajlandóbb volt azt az antilegomena, mint a homologumena közé sorozni[3]), sőt a 360—364 között tartott laodiceai zsinat, a hatvanadik kánonban ki is mondotta, hogy az Apokalypsis nem tartozik a kánoni iratok közé. Ezen az okon írhatta *Hieronymus*, hogy miképen a latin egyház a Zsid. levelet nem fogadja el kánoni iratnak: aképen, ugyanazon szabadsággal élve, a görög egyház sem veszi be a kánonba a János Apokalypsisét[4]). Utoljára a nyugati egyház tekintélyének és a mérsékeltebb, józanabb keleti atyáknak kívánságára, meg a régibb történeti bizonyságok alapján a 393-ban tartott hippói zsinat, a harminchatodik kánonban, az Apokalypsist János apostol hiteles művéül szentesítette és ezt a végzést a harmadik kárthágói

[1]) Opp. syr. T. II. p. 332.; T. III. p. 636. Opp. graeca T. II. p. 252., cf. T. III. p. 52.

[2]) *Euseb.* hist. eccl. VII. 10.

[3]) Hist. eccl. III. 25.

[4]) *Epist. 129. ad Dardanum:* Quod si epistolam ad Hebraeos Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin eadem libertate suscipiunt.

(anno 397, can. 47), a római (anno 494) és toledói zsinat (anno 633, can. 17) megerősítette, ez utóbbi azzal a záradékkal, hogy ha ezentúl bárki is, az Apokalypsis hitelességét elismerni, avagy annak alapján a husvéttól pünkösdig terjedő időszak alatt prédikálni vonakodnék: azt az egyház kiközösítéssel sújtja. Hasonló értelemben nyilatkozott később a tridenti zsinat is (sess. IV. 13.).

A reformáció korában *Erasmus*[1]) és *Carlstadt*[2]) vonatkozó kifogásaitól eltekintve, főképen *Luther* fejezte ki határozottan kételkedését az Apokalypsis hitelessége felett[3]). Nem tudta magával megértetni, hogy mi okból terjeszti elő gondolatait az író képekben és látomásokban, holott Péter, Pál és Krisztus is az evangéliomban, világos, száraz szavakkal profétálnak és az apostoli tiszthez szintén az illik, hogy röviden, és kép vagy látomás nélkül szóljon Krisztusról és az ő tetteiről; aztán idegenszerünek találta, hogy az író túlságosan ajánlja a maga munkáját, sőt azzal is fenyegetőzik, hogy aki abból elvesz, vagy ahoz hozzáad: azt az Isten kitörli az élet könyvéből; viszont boldogoknak mondja azokat, akik megtartják mindazt, ami az ő könyvében megvan írva, holott senki sem tudja, hogy mi az, amit megtartania kellene. Hozzá még, a régi korban az egyházi atyák közül szintén sokan elvetették, miért is ő, tudniillik Luther, ezeknek és egyéb hasonló okoknak az alapján az Apokalypsisnek János apostoltól való eredetét és profétai jellegét nem ismerte el, mindamellett nem tiltakozott az ellen, hogy akárki más ellenkezőleg gondolkozzék róla.

Zwingli szintén nem fogadta el hiteles bibliai iratnak[4]), de már *Bullinger* száz prédikációt irt a szövege alapján[5]). Hitelesnek ismerték el a református egyház hitvallástételi iratai[6]) és a sociniánusok is. A lutheri egyház a tizenhetedik századig az antilegomena közé sorozta, de azután kedvezőbb véleményben volt róla s csakis a tizennyolcadik század óta újultak fel ismét az authentia mellett és ellen szóló okok *és érvelgetések.*

Az ezen kérdés felett megindult irodalmi csatározás folyamán a következő nevezetesebb munkák láttak nap

[1]) *Annotationes* in Novum Testamentum ed. 1527.
[2]) Welche Bücher biblisch seiend. 1520.
[3]) Vorrede auf die Offenbarung St. Johannis. 1522. és 1534.
[4]) Werke ed. Schuler-Schulthess II. 1. p. 169.
[5]) *Bullingeri* Conciones C in apocalypsin Ioannis. Basel, 1557., majd Zürich, 1590., francia fordításban: Cent sermons sur l' Apocalypse. Genève 1558, majd 1565., németűl *Lavater* Lajos fordításában Mühlhausenben. Le van fordítva angol és lengyel nyelvre is. Ennek olvasása által indíttatva lett protestánssá *Closel* Antal jezsuita, Ferdinánd főherceg udvari papja.
[6]) *Conf.* helv. post. c. 1., Anglicana art. 6., Gallicana art. 3., Belgica art. 3.

világot: α) Az authentia *ellen* sikra szálltak az angolok közül a The New Testament in Greek and English etc. London, 1729 ismeretlen szerzője az Apokalypsisre tett megjegyzéseivel. — *Firmin Abauzit*, Discourse hist. and crit. on the revelation, ascribed to St. John. London, 1730., majd 1770-ben francia nyelven, Discourse hist. sur l' Apocalypse. (V. ö. Oeuvres div. d' Abauzit. T. I.). A németek közül: *Oeder*, Freie Untersuchungen über die sogenannte Offenbarung Johannis, mit Anmerkungen von Semler. Halle, 1769. — *Semler*, Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons. 1. Th. 1771. Neue Untersuchungen über Apokalypsin. Halle, 1776. — *Stroth*, Freimütige Untersuch. d. Offenb. Joh. betr. m. e. Vorr. v. Semler. 1771. — *Merkel*, Historisch kritische Anfklärung der Streitigkeiten der Aloger und anderer alten Lehrer über die Apokalypse im zweiten Jahrhundert nach Christi Geburt, als ein Beitrag z. zuverläss. Beweise, dass d. Apok. ein untergeschobenes Buch sei. Leipzig, 1785. — V. ö. *Lücke*, Reuss, Schleiermacher idézett bevezetéseit stb.

β) Az authentiát védelmezték: Twells crit. examination of the late new Text and Vers. of the N. T. in Greek and English. 1732. — *Schmidt* Chr. Fr., Kritische Untersuchung, ob die Offenbarung Joh. ein ächtes göttliches Buch sei. 1771. Ugyanő, Historia antiqua et vindicatio canonis sacri. 1775. — *Reuss* J. Fr., Dissertatio de auctore apocalypseos. 1767. Ugyanő, Vertheidigung der Offenbarung Johannis gegen Semler. Leipzig, 1772. — *Knittel*, Beiträge zur Kritik über Joh. Offenbarung. 1773. — *Lüderwald*, Bemühungen zur gründlichen Beurteilung und Erkenntniss der Offenbarung Johannis. 1788. — *Hartwig*, Apologie der Apokalypse ‚wider falschen Tadel und falsches Lob. Chemnitz, 1781—83. — *Storr*, Neue Apologie der Offenb. Joh. 1783. Ugyanő, Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis 1786. — *Kleuker*, Über den Ursprung und Zweck der Offenbarung Joh. 1799. — *Hänlein*, *Schmidt*, *Eichhorn*, *Hug*, *Feilmoser*, *Bertholdt* bevezetéseikben. — *Weijers*, De Apoc. argumento, sententia et auctore. Lugd. Bat. 1828. — *Guericke* Beiträge és Isagogik (a presbyter Jánosról szóló hypothesissel). — *Vieu*, Authenticitè de l' Apocalypse. Montauban, 1846. — *Niermeyer*, Verhandeling over de Echtheid der joh. Schriften. Haag, 1852. — *Weiss*, *Zahn* már jelzett bevezetései, stb.

A szerző theologiai nézlete.

Minthogy az Apokalypsis hitelességére vonatkozó fejtegetésünk nyomán, immár megállapított tényűl tekinthetjük azt, hogy a mű írója János apostol: természetesnek találhatjuk azt a körülményt is, hogy a szerzőnek az Apokalyp-

sisben kifejezésre jutott theologiai nézlete szintén egyezik úgy evangéliomának és leveleinek, mint a kánon többi iratának szellemével, lényegével és céljával. Tévedés volna az, ha őt bármi tekintetben ellentétbe helyeznők apostoltársaival, avagy épen Pállal, akinek működési területén folytatta áldásos munkásságát egészen a haláláig. Az Apokalypsisben már csak céltudatos szempontból is tartózkodik bárminemű vitatkozástól, amennyiben szándéka nem más, mint a vigasztalás, intés, hiterősítés és a bekövetkezhető ostromok ellenében tanusítandó állhatatos küzdelemre való buzdítás. Távol van tehát tőle az a gondolat, hogy Pál apostolt burkolt vonatkozással azok közé sorozza, akik apostoloknak mondják magukat, holott nem azok, hanem hazugok (2_2); viszont még kevésbbé volt volna képes arra, hogy Pált az apostolok közül kizártnak tüntesse fel (21_{14}). Mert, a hét csillag és a hét arany gyertyatartó jelképes rajzával (2_2) kapcsolatban azokra céloz, akik őmellette azt a jogot igényelték maguknak Efezusban, hogy önálló tanitókúl tekintsék őket a hivők, holott ők az evangéliomnak ellenségei voltak; nyilvánvaló pedig, hogy ottan a közvélemény csakis Cerinthust és a zsidóskodó tévtanítókat tartotta ilyen alakoknak; viszont a szent város kőfalának tizenkét alapjához füződő gondolataival (21_{14}) azt kivánta megvilágosítani, hogy a hivők gyülekezete az apostoli ígehirdetésen épül fel és a kegyelmi ajándékok legkiválóbb birtokosai azok az apostolok, akik typikus értelemben a mennyei Jeruzsálemnek mintegy alapkövei. De meg józan gondolkozással miképen lehetne azt feltenni János apostolról, hogy ő a Krisztustól elhívott és rendelt, s minden tekintetben egyenlő jogú apostoltársát Pált, ilyen alakoskodó eljárással akarta volna megbélyegezni a kisázsiai gyülekezetek előtt. Alaptalan és képtelen az a gyanusítás is, mintha János apostol a nikolaitákban Pált és elvtársait ostromolta volna; mindnyájan tudjuk ugyanis, hogy a Pál által hirdetett evangéliom, az egész Kisázsiában oly mély gyökereket vert, hogy ott a pogányokból megtért keresztyének alkották a tulnyomó többséget és senki sem tartotta őket valamely párttöredék tagjainak, hanem a Krisztus egyháza híveinek. Ehez járul még az a döntő érv, hogy Pál a paráznaságot és az erkölcsi tisztátalanságot épenúgy kárhoztatta, mint János apostol és így még rosszhiszemüleg sem lehet őt az eretnekségben ledző Nikolaussal és a pogányokból lett keresztyéneket a nikolaitákkal párhuzamba állítani.

Ám, amiképen az Apokalypsis írójának még eszeágában sem lehetett az, hogy Pál apostol tekintélyét lekicsinyelje, korlátozza és evangélioma tisztaságát, épségét gáncsolja: aképen határozottan és nyiltan tiltakoznék a tübingai iskola abbeli gyanusitása ellen is, mintha ő csupán azért ment

volna át a Pál munkaterére, hogy a törvénytől mentes pogány-keresztyén gyülekezeteket zsidóskodó szellemben átalakítsa és a palaestinai zsidós irányzattal egyesítse. Már volt alkalmam rámutatni arra, hogy a jeruzsálemi oszlopapostolok, Péter, János, Jakab és a pogányok apostola Pál, a legteljesebb egyetértésben és a Szentlélek azonos ihletésétől vezéreltetve, hirdették az evangéliomot és építették a Krisztus országát; most, kapcsolatosan újból hangsulyozom, miszerint az Apokalypsis egész gondolatmenete, tartalma, irányzata arra vall, hogy közelebbről János és Pál, tökéletesen egyező értelemben voltak a Krisztus evangéliomának lényegére nézve. E tény és e meggyőződésem ellenében azt lehetne felhozni, hogy az Apokalypsis typusait célzatosan választotta az író az ótestamentomi theokratia multjából, a végett, hogy ezzel is közelebb terelje a pogányokat a törvényhez és a mózesi szertartásokhoz. Ezt azonban még irányzatos exegesis segitségével sem lehet bebizonyítani; sőt ellenkezőleg azt látjuk, hogy amikor az ótestamentomi typusokra, mint az eszményi Isten-ország előzményeire rámutat: ugyanakkor szemlélteti azt a nagy ellentétet, amely a korabeli árnyintézmények és az ószövetségi typusok által jelképezett igazi, mennyei Jeruzsálem között megvan. Igy p. o. a Krisztus egyházának előképe az Izraél tizenkét nemzetsége, melynek királya a Sion hegyén uralkodik (7_{3-8}, 14_{1-3}): ámde ennek már csak merő visszája az a látható Jeruzsálem, amely a mi Urunk keresztrefeszitése miatt Sodomává és Egiptommá lett (11_8). Az író tehát azt tárja fel előttünk, hogy amaz ószövetségi előkép, nem a földi Jeruzsálemben és ennek szellemében, hanem Istennek azon ténye által valósul meg, mellyel ő, a maga választottait, a Krisztus vére árán, minden ágazatból, nyelvből, népből és nemzetségből gyüjti egybe (5_9, 7_9, 14_3). Épenígy van a dolog a zsidók vallási társadalmára nézve is, amely tudniillik nem képviselheti az ószövetségi theokratia által kiábrázolt igazi Isten-országot, sőt inkább meghazudtolja azt, mivel a sátán szolgálatába szegődve, üldözi a Messiás hiveit (2_9, 3_9).

Ami meg a szerzőnek a törvénnyel kapcsolatba hozható vonatkozásait illeti, ebben a tekintetben szintén teljes összhangban van az ő nézlete a többi apostolok tanitásával és az evangéliommal. Szem előtt tartva az apostoli megállapodást (Ap. Csel. 15_{28}): nem rak semmi terhet a pogányokból lett hivőkre (2_9, 3_9), azaz, nem kötelezi őket a törvényszabta rendeletek megtartására, azonban a szabadosság és féktelenség veszedelmes következményeitől való megóvás végett annál buzgóbban inti őket, hogy az Isten parancsolatait és a Jézus Krisztus hitét megtartsák (14_{12}), az ő cselekedeteit mindvégig megőrizzék (2_{25}), békességre intő beszédét köves-

sék (3_{10}). Ebben határozódik az ószövetségi törvény igazi lelki lényege, amelyet Idvezitőnk hirdetett, és az a követelmény, az az akarat, amelynek Ő tökéletesen eleget tett a törvény betöltése által.

Kifogásolni szokták az apokalyptikus szerzőnek a chiliasmusra vonatkoztatható nézletét. Nyilvánvaló pedig, hogy ő nem gondolt földi, érzéki ezeréves országra és annak dicsőségére, vagy épen gyönyöreire, hanem egyedül a mennyország vég nélkül való, örökké tartó boldogságára. A mennyei Jeruzsálem rajzolásából csakis félreértéssel lehet kimagyarázni olyasmit, hogy az író testi élvezetekben való részesülésre, mintegy buja kéjelgésre célzott volna. Azok az ábrándos és téves váradalmak, amelyekkel a chiliasták áltatták magokat, az Apokalypsis képes előterjesztéseinek elferditéséből keletkeztek. Mert az író ide vonatkozó symbolikus látomásainak háttere korának viszonyaiban található fel, nevezetesen abban a helyzetben, amelybe jutott a keresztyénség a római császárság mint keresztyénellenes hatalmasság nyomása következtében egyfelől, és a zsidók gyülölködése folytán másfelől. Természetes kibontakozásnak találhatta tehát kiki, annyival inkább az apostoli író, hogy ha majd a zsarnoki uralom megdől és az evangéliom ellenségei a föld szinteréről eltünnek: akkor a Krisztus országa terjedésének és tökéletes diadalának sem lesz többi semmi akadálya. Akkoron majd bebizonyul, hogy Izraél népének papi hivatása nem testi, látható áldozatok teljesitésében, hanem a Krisztus igaz megismerésében, a hozzá való hű ragaszkodásban és országa polgárságában áll ; akkor majd nyilvánvalóvá lesz, hogy az egyetemes emberiség idvessége egyedül Krisztusban van, aki az Istennel való tökéletes lelki életközösség és az örök boldogság egyetlenegy forrása, alapja, oka és szerzője. Ebben az értelemben fogván fel az Apokalypsis képes előterjesztéseit: be kell látnunk, hogy írója az utolsó dolgokról, az idvezültek örök boldogságáról, mint szintén az elkárhozottak bünhődéséről, az apostoltársakkal teljesen azonos nézletet vallott.

Kiválóan jellemző és gondolatokban dús az írónak christologiai nézlete is. Már érintettem, hogy Jézusról azt hirdeti, hogy ő Istennel azonos létü és lényü tökéletes fővalóság, a kezdet és a vég, aki volt, van és lesz mindörökké (1_8), az első és az utolsó (1_{17}, 22_{13}), akit Istennel ugyanazonos imádás illet meg. Ő a mi főpapunk (1_{13}), aki mint megöletett Bárány, vérével lemossa minden bűnünket (1_5, 7_{14}) és a sátán hatalmából kiszabaditott bennünket (5_9, 14_3). A benne vetett hit az ő nevéről való vallástételben bizonyul be (14_{12} v. ö. 3_8) és sok tűrést, állhatatos hűséget feltételez. Választottai iránt tanusitott szeretete az idvesség forrása (1_5, 3_9) és a vele

való örök együttlét biztositéka (3_{20}), amelyben azonban csakis azok részesülhetnek, akiket Isten eleve elválasztott és elhivott (17_{14}) és mint örök tulajdonait az életnek könyvébe beirt (13_8, 17_8, 21_{27}).

Ebből a vázlatos áttekintésből is láthatjuk, hogy az apokalyptikus írónak teljesen önálló, jellegzetesen egyéni theologiai nézlete van, amelyen nem észlelhető sem Pál, sem Péter hatása, sem valamely irányzatos célzat szinezete. Festői rajzai a korszerü vonatkozásokhoz alkalmazkodó meganyi szemléltető eszközök, amelyek révén az üdvigazságokat mintegy megeleveniti, megtestesiti, hogy annál könnyebben, világosabban megismerhessük az üdvvégzés különben titokzatos voltát. Ennyiben a legremekebb módon alkalmas a kinyilatkoztatás okmánytárának záradékául.

A mű irási ideje és helye.

Hogy mikor és hol irta János apostol az Apokalypsist: arra nézve magából a szövegből igazodunk el a legbiztosabban. Ide vonatkozólag figyelemre méltó adatokúl tekinthetők a következők: *α*) 1_9: *Ἐγὼ Ἰωάννης ... ἐγενόμην ἐν Πάτμῳ κ. τ. λ.*, amiből azt következtethetjük, hogy az Apokalypsist az apostol, a patmosi számüzetése után irta. Amit ugyanis ama szigeten, mintegy a korabeli keresztyénség központján, ihletés következtében látott, hallott, átélt: azt szövegezte meg a hozzá intézett meghagyáshoz képest (1_{19}, 14_{13}) Efezusba való visszatérése után. *β*) Másik tájékoztató tétel $11_{1\,2}$, mely szerint a jeruzsálemi templom, az oltár és az előcsarnok az irat keltekor még megvan, azonban a pogányok által leendő elpusztittatást már jelzi a profétai iró. Ehez járul *γ*) 17_{7-12} és 13_{18}, amely két tétel egybevetéséből, kortörténeti vonatkozással az állapitható meg, hogy szerzőnk a Néró halála után irta meg a művét. Az ezen jelzett két hellyel kapcsolatban elbeszélt látomás hallásakor ugyanis, az öngyilkossá lett Néró (68. jun. 9.) után bekövetkezett trónvillongások jutnak eszünkbe, vagyis az az ádáz tusa (Suetonius szerint rebellio trium principum) rajzolódik le képzeletünk elé, amikor a császári testőrség által uralkodónak kikiáltott Galba trónra lép, ellenében pedig Vitellius önmagát kiáltatja ki császárnak, viszont Salvius Othónak meghódol a tömeg és a haderő egy része, úgyhogy egyszerre három úr akar parancsolni Rómának. Ez a bonyodalom aképen foszlott szét, hogy Othó meggyilkoltatta Galbát (69. jan. 15.), aztán maga lett öngyilkossá (69. ápr. 16.), végül Vitelliust megfojtották az ellenfelei (69. dec. 19.) és trónra emelkedett Vespasianus. Mindezt látja az apokalyptikus iró, amikor arról a hét fejű és tiz szarvú szörnyetegről szól, amely vala, nincs és mindazáltal van

(17_8 kk). A császárok száma hét, közülök öt elesett (10., 11. v.) Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Néró, már nincsenek többé, egy császár, tudniillik a hatodik, a bitorlók után trónra jutott Vespasianus él, azonban a másik, a hetedik, nevezetesen Titus, még nem jött el, mindamellett már a nyolcadikat is jelzi az író annak a személyében, aki istentelen módon jut uralomra és üldözi majd a Krisztus egyházát. Ebből a helyzetből azt látjuk, hogy János apostol abban az időszakban írta Apokalypsisét, amikor a fenevadnak, a keresztyénellenes római császárságnak halálos sebe már behegedett annyiban, hogy a Néró halála után kitört lázongások lecsillapultak és Vespasianus elfoglalta a trónt (69. dec. 21), oldalán harcias fiával Titussal, aki Jeruzsálem elfoglalásával (70-ben) diadalait befejezte és 79-ben mint egyedur trónra lépett, majd utána Domitianus következvén (81—96). Habár tehát János apostolnak Patmos szigetére történt számüzetését a hagyományos felvétel szerint, a Domitianus császár uralkodása idejére szokták tenni, amely dátum elfogadása esetén azonban az Apokalypsist nem írhatta volna előbb az apostol, mint a nyolcvanas vagy kilencvenes évek folyamán: mindamellett mivel a patmosi tartózkodási évét Tertullianus[1]) és Hieronymus[2]) hagyományos feljegyzései alapján történeti bizonyossággal megállapítani nem tudjuk, (v. ö. 165. l.) viszont azonban az Apokalypsis most, jelzett tételeiből arra az eredményre jutunk, hogy ez a mű, a jeruzsálemi katasztrófa *előtt*, mondjuk, a 69. év végén készült: ennek következtében vitásnak bizonyul Irenaeus[3]) abbeli feljegyzése, mely szerint az Apokalypsis jelenéseit Domitianus uralkodásának vége felé látta volna a szerző.

Mindezeknek mérlegelése és az ide vonatkoztatható adatoknak egybevetése alapján tehát azt a tényt állapíthatjuk meg, mely szerint János apostol, a Patmos szigetén vele közlött jelenések alapján írta meg az Apokalypsist, Jeruzsálem elpusztulása *előtt*, a 69. év végén, és pályájának megfutása után, Trajanus uralkodásának (98—117) folyama alatt hunyt el szeliden Efezusban, késői agg korban.

Az Apokalypsis írása helyéül Kisázsiát, közelebbről pedig épen Efezust ismerjük el.

A mű kánoni tekintélye és egyházi használata.

Az Apokalypsis úgy is mint apostoli mű, úgy is mint a keresztyéni üdvreménységnek és az ebből fakadó hithűség-

[1]) De praescript. haeret. c. 36.
[2]) Catal. c. 9.
[3]) Adv. haer. V. 30, 3.

nek, állhatatosságnak és örömnek ékesen szóló bizonysága, tökéletesen méltó arra, hogy a kánonban helyet foglaljon. Az utolsó idők mozzanataira és a Krisztus országának egykori megvalósulására vonatkozó profétai szakaszai mintegy visszhangjai és részletezései annak a nagy gondolatnak, amelyet Krisztus már előbb kijelentett (Mt 13_{36-50}, 24., 25. r.) és Pál apostol szintén hirdetett (Róm. 11., 2 Thess. 2). Az újszövetségi kánon hiteles, egységes tanfogalmával ellentétes nézetet nem találunk benne, sőt az a meggyőződésünk, hogy úgy alapeszméje, mint egészben véve a tárgya, az evangéliom élő, üde, teljes forrásából ered. Kétségtelen üdvigazság ugyanis az, hogy Krisztus, aki a halálból feltámadott, megdicsőült és a mennyben az Atya jobbján uralkodik: ismét eljő egykoron és ítéletet tart. A feltámadás, az örök élet és üdv reménysége, Krisztus parusiájához füződik s e boldogító tudomány nélkül hiányos és fogyatékos volna a kinyilatkoztatás okmánytára. Ám, azt természetesnek kell találnunk, hogy ez a páratlan üdvtény, tudniillik a Krisztus eljövetele, a küzdelmeknek és változásoknak beláthatatlan hosszu folyamata után történik meg. Amíg megérik az emberiség az ítéletre és amíg elközelg a tökéletességre jutás ideje: addig várni, tűrni, remélni, előkészülni, harcolni és imádkozni kell a hivőknek, amint ezt az apokalyptikus író, jelek és példaképek művészi feltüntetésével terjeszti elő. A földi lét minden jelensége, tényе, az örökkévalóságban elérendő ama végcél felé irányul, ahol Isten örök végzése szerint, a Krisztus eljövetelekor, minden üdvigéret és jövendölés igazság és bizonyosság lesz.

E nézetünk kinyilvánítása mellett nem hallgathatjuk el azt sem, hogy az Apokalypsist némelyek dogmatikai szempontból gáncsolták, sőt, mint a kánoni iratokkal ellentétes apokrif iratot és eretnek koholmányt elvetették. Igy cselekedtek a második század végén az *alogisták*, a tizennyolcadik században *Oeder* és *Semler*. Ezek a régibb és ujabb kifogások azonban részint tájékozatlanságból, részint félreértésből származtak. Mikor p. o. Oeder, az Apokalypsisnek Krisztusról szóló tannézletét cerinthusi képzetnek minősíti, ezzel azt árulja el, hogy sem a Cerinthus elméletét, sem az Apokalypsis szellemét nem ismeri, vagy legalább is nem érti. Egyébiránt ezeket az oederi és semleri ellenvetéseket alaposan megcáfolták már *Eichhorn*, *Hartwig*, *Storr*, és *Lücke*, idézett munkáikban s ma már nem is hangoztatja egy kritikus sem, hogy az Apokalypsis, tartalmi szempontból méltatlan volna a kánoni jellegre és tekintélyre.

Alaki tekintetben szintén teljes joggal megilleti az Apokalypsist a kánoni méltóság. Mint a profétálási képesség és a szent költészet remeke, gyönyörüen illik be a kánon

keretébe, és az apostolok korabeli mély gondolataiért, formai szépségéért, hamisítatlan, őskeresztyéni eredetiségéért és szerkezeti kiválóságáért, még abban az esetben is kánoni tekintélyünek kellene elismernünk, ha nem maga János apostol írta volna. Alapeszméje, nevezetesen a Krisztus parusiája, bennfoglaltatik ugyan az újszövetségi iratokban, mindamellett ennek a tételnek ilyen részletes és vigasztaló felderítése nélkül valósággal csonka, befejezetlen volna a biblia.

Mint az apostoli korszak terméke, hasonlithatatlanul felülmulja azokat a későbbi korú ábrándos és célzatos apokrif apokalypsiseket, amelyekkel a gnosztikusok a jámbor és hiszékeny tömeget megtéveszteni akarták. Minden ilyen célzat ellenében a mi apokalypsisünk volt az az evangéliomi kalauz, amely a hivőket arra az igazi és egyenes útra terelte, mely a mennyei Jeruzsálembe vezet.

Vigasztaló erejének és bátorító intelmeinek áldásos voltát felismerte már az ős egyház, épen azért több izben rendelkezett az istenitiszteletek alkalmával való használata felől. A Hieronymusnak tulajdonitott bibliai szakasz-gyüjtemény, az ugynevezett *Comes* szerint, a Krisztusért vértanukként elhalt első ártatlan gyermekek emlékünnepélyén (dec. 28.), az illető evangéliombeli részlettel (Mt 2_{13}kk) kapcsolatosan, az Apokalypsisből választott vonatkozó szakaszt (14_{1}kk) szintén felolvastatni rendelte az egyház[1]) és ezt a gyakorlatot megtartotta az anglikán és más protestáns egyház is[2]). Még jellemzőbb a toledói negyedik zsinat (633) abbeli intézkedése, mely szerint a husvét és pünkösd között levő időszak alatt, a templomokban, az Apokalypsis alapján egyházi beszédek tartandók. A görög egyházban szintén, már az ötödik századtól kezdve kapcsolatos és rendszeres kommentárokban foglalkoztak vele a tudósok, igy *Andreas* és *Arethas* caesarea (kappadociai) püspökök és Oekumenius.

Az Apokalypsis megértése, magyarázása és gyakorlati alkalmazása természetesen nehéz feladat és ebben a tekintetben sok visszaélés történt mind a mai napig. Félszeg, felületes és szándékosan romboló értelmezése folytán sok kár, zavar és veszedelem érte már a Krisztus egyházát és ennek tagjait, viszont azonban a kegyes lelkek még több vigasztalást, erőt, reménységet és bizodalmat merítettek belőle. Helyes felfogás, józan tudományos exegesis és korszerü alkalmazás mellett tehát mint ami a multban volt, úgy az marad mindenha, nevezetesen az egyházi és lelki épülés hathatós és üdvös tényezője.

[1]) V. ö. *Ranke*, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt. Berlin, 1847. Appendix monum. p. LV.
[2]) *Daniel*, Codex liturg. eccl. Luth. Lipsiae. 1848. Tab. I. A.

Kommentárok.

Az Apokalypsis magyarázatának részletes történelmére nézve összehasonlítható *Lücke* idézett „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes . . . 2. Aufl. Bonn, 1852“ cimű munkája §§ 68—85.

A tárgyalásunk folyamán már jelzett régibb és újabb keletű kommentárokon kívül kiemeljük a következő szerzők műveit: *Cassiodorus* (m. h. circa 570), Complexiones in Epistolas et Acta Apostolorum et Apocalypsin. Ed. Scipio *Maffeius*, Florent. 1721. — *Primasius* afrikai püspök (m. h. circa 556), Super Apoc. b. Joannis apostoli libb. 5 [Biblia Maxima Patrum. Lugd. vol. 10.] — Pseudo-*Tichonii* exposit. in Apoc. in *Augustin.* Opp. ed. Bened. III. — *Beda* Venerabilis (m. h. 735), Explanatio Apocalypsis, quae est revelatio Joannis apostoli libb. 3. Opp. ed. Col. Agripp. vol. 5. — A kilencedik századból két munkát említünk meg; az egyiket Ambrosiusénak szokták tartani, de voltaképen *Berengaudus* bencés írta, címe Expositio in Apocalypsin, a másiknak szerzője *Strabo* vagy *Strabus* Walafried (m. h. 849), akinek kompendiumát különösen Lombardus Péter hires skolasztikus (m. h. 1164) sokra becsülte. — A skolasztikus theologusok közül az Apokalypsissel is foglalkoztak: Richard *a S. Victore* (m. h. 1173) és *Albertus Magnus* (m. h. 1280). A középkor legkiválóbb exegetája *Lyra* Miklós (m. h. 1340) Postillae perpetuae, seu commentaria brevia in universa Biblia iratában mystikus értelemben fejtegette az Apokalypsist, hasonlóképen *Joachim* florei apát (Calabriában, m. h. 1201 vagy 1202), akinek 1186-ban írott Expositio Apocalypsis munkája 1519-ben látott napvilágot Velencében; továbbá *Gerhardus* ferencrendi frater, az Introductorius in Evangelium aeternum-ban (v. ö. *Gieseler*, Kirchengeschichte Bd II. Abth. 2. p. 353 kk) és *Olivi* (m. h. 1297) az ő Postilla-jában. A katharusok, valdensek, wiklefiták és husziták szintén gyakorta hivatkoztak rá a pápaság ellen vívott küzdelmeikben.

A *reformáció korabeli* protestáns felfogást az authentia kérdésénél már jeleztem. A tizenhatodik és tizenhetedik századbeli *róm. kath. exegeták* közül ismeretes a grammatikai és történeti alapon mozgó *Ribeira* salamancai tanár (m. h. 1591), kinek könyve először 1591-ben, majd 1623-ban jelent meg; aztán *ab Alcassar* spanyol jezsuita, aki Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi, Antverpen 1614. Lugd. 1618 művét 1612 kelettel V. Pál pápának ajánlotta; továbbá *Cornelius a Lapide*, akinek kommentára (Antverpen, 1662) nagyobbára az előbbinek kivonata. *Protestáns* részről a *tizenhatodik században* használható munkát irt *Aretius* (*Marty* berni theologiai tanár görögösített neve, m. h. 1574);

ez a munkája halála után „Novum Testamentum, commentariis Bened. Aretii — explanatum" vaskos ívrétnyi kötetben jelent meg 1580 és ismét 1616; továbbá *Junius*, Apocalypsis ... methodica analysi argumentorum notisque brevibus ad rerum intelligentiam et cathol. christ. ecclesiae historiam pertinentibus illustrata. Heidelberg, 1591. és a francia *Jonas le Buy de la Perie* (*Launoi*), paraphr. et exposition sur l'apocalypse. Genève 1600.

A *tizenhetedik században* pápaságellenes vonatkozásban magyarázta *Pareus* Dávid, (Commentarius in Apocalypsin. Heidelberg, 1618., ed. 2. 1622. Opp. Dav. Parei, ed. Genev. Tom. 2.) és a tulzó lutheránus *Hoë ab Hoënegg* (Commentariorum in Joannis Apoc. libb. 8. T. 1. Lips. 1610. T. II. 1640.), míg az angol *Mede* József (Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata. Cantabr. 1627. ed. 2. 1632. ed. 3. 1649) az apokalypsisbeli korszakok synchronismusának módszerével lépett fel, de utánzókra nem talált. — *Coccejus* már dogmatikailag igyekezett volna a korszakok szerint való értelmezés rendszerét igazolni (Cogitationes de Apocalypsi Johannis Theologi, in Opp. T. V.) és ez az elmélet tetszetős is volt jó ideig a hollandusok körében, míg aztán háttérbe szorította az augustinusi szellemben exegetáló *Witsius* (Miscellanea sacra [de sensu epistolarum apocalypt.] Utrecht, 1692) és *Marck* (In Apoc. Joh. commentarius, seu analysis exegetica, qua lectionum var. exhibetur, vocum et phrasium vis aperitur, emblemata visa juxta eam pinguntur, significatio mystica indagatur et cel. virorum glossae ad examen vocantur. Traj. 1699), majd *Vitringa*. — Sok ellenvetésre szolgált okúl orthodox körökben *Grotius* Hugó történeti, nyelvi és régiségtani értelmezése (Annotationes ad N. Test. Paris 1644 s többször), viszont azonban visszhangra is talált az angol *Hammond* munkájában (Paraphr. and annotations upon all the books of the new Test. London, 1653), melyet *Clericus* fordított le latinra (Novum Testamentum cum paraphr. et annotatt. Hammondi. Amstelod. 1698). — Protestánsellenes célzattal, de boncoló éles elmével és népies nyelven magyarázta *Bossuet* r. kath. püspök (L' Apocalypse avec une explication. Paris, 1690). Ugyane századból még megemlithető *Brightmann* (Apocalypsis apocalypseos, sive Apoc. Joh. analysi et scholiis illustrata. Francof. 1609. Heidelb. 1612., angolul London 1616.) *Piscator* (Commentt. in librr. N. T. Herborn, 1613. 1621. 1638. 1648.), *Alsted* (Trifolium propheticum i. e. canticum canticorum Salomonis, prophetia Danielis, apocalypsis Johannis sic explicata, ut series textus et series temporis e regione positae lucem menti et consolationem cordi ingerant. Herb. 1640.) *Calovius* (Biblia illustrata 1675) és *Jurieu* L'accom-

plissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église. T. I. II. Rotterdam, 1686.)

A *tizennyolcadik századbeli* r. kath. magyarázók Bossuet nyomán haladnak, így *Le Maitre de Sacy* (L' Apocalypse traduite en François avec une explication, tirée des ss. Pères et des auteurs ecclesiastiques. Paris, 1702.) és *Noël Aubert de Versé* (La clef de l'Apocalypse, ou Histoire de l'état de l' église Chretienne sous la quatrième Monarchie. Paris, 1703), míg a protestánsoknál eltérő magyarázási módszerek mutatkoznak. Amilyen nevezetes, épen olyan érdekes a mystikus és történeti vonatkozás kapcsolatos érvényesitésére törekvő *Vitringa Campegius* műve, melynek teljes cime ez: *Ἀνάκρισις* Apocalypsios Joannis apostoli, qua in veras interpretendae eius hypotheses diligenter inquiritur, et ex iisdem interpretatio facta certis historiarum monumentis confirmatur atque illustratur, tum quoque quae Meldensis Praesul Bossuetus huius libri commentario supposuit, et exegetico Protestantium systemati in visis de bestia ac Babylone mystica objecit, sedulo examinantur. Franequ. 1705. ed. 2. Amstelod. 1719., editio tertia — auctior Leucopetrae 1721. Az ő utánzói voltak a hollandusok közül *Bomble* (Analysis nec non chronotaxis Apoc. 1721.) és *van den Honert* (Dissertationes apoc. 1736.) a németeknél *Lange* Joachim (Apokalyptisches Licht und Recht. 1730.) — Az apokalyptikus időszámitás terén kitünt *Whiston* cambridgei theologus és mathematikus (An Essay on the Revelation of S. John, so far as concerns the past and present times. Cambridge 1706, 1744.), még inkább pedig a tanszéken elődje *Newton* Izsák (Observations upon the prophecies of Daniel and the apocalypse of St. John. London, 1732., latinul *Sudermanntól* Amstelod. 1757., németül *Grohmanntól* 1765.) és a coccejanus hollandi *Driessen* (Meditationes in sacram Apoc. Traj. ad Rh. 1717.) — Szinte korszakot jelöl a tudós és kegyes *Bengel*, aki több rendbeli iratában foglalkozott az Apokalypsis értelmezésével. Enemű munkái: Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi, aus dem revidirten Grundtext übersetzt, durch die prophetische Zahlen aufgeschlossen, und Allen, die auf das Werk und Wort des Herrn achten, und dem, was vor der Thür ist, würdiglich entgegenzukommen begehren, vor Augen gelegt wird. Stuttgart, 1740. 2. Aufl. 1746., 3. Aufl. 1758.; továbbá Sechszig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis sammt einer Nachlese gleichen Inhalts . . . 1747. 1788., és különösebben: Cyclus, seu de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio ad incrementum doctrinae propheticae atque astronomicae accommodata. Ulmae, 1745.

Abauzit és *Semler* már jelzett iratain kívül felemlitem *Wetstein* túlhajtott profétai értelmezését (Novum Testamen-

tum. Vol. 2. 1752. p. 889 sqq. de interpretatione libri Apocalypseos, cf. *Wetstenii* libelli ad crisin et interpretationem . . . edidit et illustravit *Semler*. 1766.), *Wolf* tartózkodó véleménynyilvánításról tanuskodó magyarázatát (Curae philologicae et criticae., ed. 3. Hamburg 1739. Vol. V.), *Harenberg*, *Herder*, *Hartwig* jelzett munkáit, *Eichhorn* latin kommentárát (Commentarius in Apoc. Joannis. Goettingen 1791. két kötet), *Heinrichs* (Apocalypsis graece. Perpetua annotatione illustrata. Goett. 1818. 1821.), *Semler* Frigyes Mihály (Apocalypsis Jesu Christi auctoris et Joannis scriptoris aliquot in locis castigata et nova illius interpretatione latina, summa, circumscripta explanatione atque indice rerum . . . adornata 1785) munkáit, melyek után a többé kevésbbé rajongó *Jung-Stillingnek* és kortársainak, meg *Swedenborgnak* iratai láttak napvilágot.

A *tizenkilencedik század* kommentátorai közül nevezetesebbek: *Bleek*, aki kritikájával új lendületet adott az apokalyptikus értelmezésnek, (v. ö. Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis [Berliner theol. Zeitschrift 2. Th. 1820. 1, és Beiträge zur Evangelien-Kritik 1846), *Ewald A. H.* (Comm. in Apoc. Joann. Gott. 1828), *Züllig* (I. Th. 1834., II. Th. 1840), *De Wette* (1848) *Hengstenberg* (1849 v. ö. *Dressel* Die Offenbarung des heil. Johannes nach der gelehrten Auslegung des Professors Hengstenberg. Für das Volk. Berlin 1851). kapcsolatban *Thiersch* fejtegetésével (Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften 1852. p. 251 kk); továbbá az angol írók közül: *Whitaker* (London, 1802) *Galloway* (szintén) *Woodhouse* (ugyanott 1805) *Holmes* (u. o. 1815.) *Fuller* (szintén) *Cunningham* (u. o. 1817. edit. 4. 1843.) *Culbertson* (Edinb. 1826. 2 kötet.) *W. Jones Edw. Irving* és *Alfr. Addis* (London 1829), kapcsolatosan *Davidson* ide vonatkozó felfogásával (An Introduction to the New Testament . . . 3 Voll. London 1848–1851.)

A jelen *huszadik* században jelent meg *Bousset* kommentára, mint a Meyer-féle kiadvány 16. kötete., Göttingen 1906., *Bonnet* munkája, Eclaircissement de l' Apocalypse. Freiburg 1908.

Debrecen. *Dr. Erdős József.*

Lethenyei István.

Adalékok a dunántúli polemikus irodalom történetéhez.

I.

Csepregnek és Kőszegnek a hazai protestantizmus történetében kiváló szerepe volt eleitől fogva. Csak arra akarok utalni, hogy amint egy 1578-ból való tanuvallatásból kitünik, Kőszeg városának már 1550-ben volt Semlyén Simon személyében evangélikus magyar lelkésze[1]) és hogy Csepregben egy polgármesteri protokollum szerint 1560-ban a betegek már 2 szin alatt vették az urvacsorát.[2]) S igy a protestánsok történetében mindkettő oly ősi vára az evangélikus Sionnak, mely az elsők közt tüzte ki ormaira a hit és lelkiismereti szabadság zászlaját.

A Kőszegtől nem messze fekvő Lékán, családi sirboltjukban nyugosznak azok a Nádasdyak, kik a XVI. század II. felében elsők voltak azok között, kik a protestantizmusban ismerték fel azt az erőt, mely a Mohácsnál megtört magyarságot még naggyá teheti. Rajtuk kivül a Batthyányi, Ostffy, Széchy és Dersfy családok támogatásával mesébe illő gyorsasággal reformálódnak Vas- és Sopronmegye helységei, köztük Csepreg és Kőszeg, hol a polgárság már 1530 körül lelkesedve fogadta el az evangéliumi tanokat, s hol a városi plébános 1554-ben önként hagyta el a várost, mert nem volt kinek misézni.

Csepreggel pedig még korábban ismertette meg Nádasdy Tamás a reformációt és alapitotta iskoláját, mely csakhamar túlszárnyalta a sárvárit, mert „a magyar scholák közt a legfőbb és legnevezetesebb volt, kiben nagyságos uraknak, nemzetes, nemes főfő rendeknek fiai német gyermekekkel egyetemben tanultanak“ amint egy egykoru forrás mondja. A csepregi colloquiumon, 1591-ben itt történt meg a szakadás és kezdődött meg a szóharc a két protestáns felekezet között az evangélium ügyének nagy kárára. Itt érte tetőpontját a császáriak pusztitása a 30 éves háborúban, mikor

[1]) Payr Sándor: Egyháztörténeti emlékek I. 24. l.
[2]) Ugyanott. 25. l.

az 1621-ik év vizkereszt napján császári zsoldosok pusztitották el iskoláját és öldökölték lakosságát. És mikor e csapást már kiheverte, mikor város és templom már ujra épült, itt Csepregben, az 1643-ik év Katalin ünnepét követő napján, egy zsinat alkalmával jelenti ki Nádasdy Ferenc a lelkészeknek, hogy elhagyja apáinak hitét. Itt hagyta el hitét az utolsó dunántúli evangélikus gróf és mágnás és lépése végzetes volt Csepreg városára. Innen datálódik hanyatlása. Prédikátorai kénytelenek voltak távozni, nyomdája, hires iskolája, melyben egykor a hires Gabelmann Miklós is tanitott, megszünt és a protestáns korszak dicsősége e városba többé nem tért vissza.

Csepreg eleste után Kőszegre várt fontos szerep. Csepreg rovására most ennek szellemi élete lendül fel, ennek vannak kiváló tanitói, lelkészei, ide telepszik most egy könyvnyomdász.

Csepreg első pusztulása után, 1621-ben tünik fel talán másodszor a dunántúli egyházkerületnek akkor majdnem romokban heverő, azelőtt oly virágzó anyagyülekezetében egy magyar prédikátor, Lethenyei István. Eleinte csak tanitó, azután szerény prédikátor, később senior, püspökjelölt és hitfeleinek egyik legtudományosabban képzett főembere, ki tudományával önzetlenül szolgálta evangélikus testvéreinek ügyét. Az a férfiu, akinek életét és irodalmi működését akarom megirni, megérte Csepreg mindkét pusztulását. Meglett ember volt, mikor végig élte Csepreg első pusztulását és öreg ember lett, mikor el kellett hagynia áldásos működése szinterét, hogy most már Kőszeg szellemi fellendülésének legyen tanuja.

II.

Születési helye. Tanuló évei Wittenbergben. Első irodalmi szereplése. Sárvári iskolaigazgatósága. Küzdelme a reformátusok és Kanizsai Pálfi János ellen. Résztvesz a Pázmány elleni irodalmi harcban.

A XVI. század 80-as éveiben születhetett Császtán, Baranyamegyében. Születése helyét élettörténetirói, igy Klein[1]) és Schmal,[2]) Zvonarich Mihálynak verses életrajzából vették. Bizonyos azonban az is, hogy ebben a már elveszett és Lethenyei által megirt életrajzban nem lehetett világosan kitéve, hogy születési helye Császta volt, mert Schmalnak

[1]) Klein J. S. Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger Ungarns 1789. II.

[2]) Fabó András: A magyarországi ág. vallásu evangelikusok történeti emlékei 1861. I.

művébe valaki erre vonatkozólag a következő jegyzetet irta: „Hogy Lethenyei hazája Császta lett volna, az Zvonarich életrajzából tisztán nem világlik ki".

Nem tudjuk azt sem, hogy milyen iskolába járt, de bizonyos, hogy jó iskolája volt, jól használta fel idejét és jó tanitói voltak. Jól birta a latin nyelvet és műveiben a klaszszikusokból gyakran idéz.

A latin nyelvben való különös nagy jártasságát még magyarországi iskolában szerezte és ennek később Wittenbergben is igen nagy hasznát vette. Bizonyos az is, hogy szorgalmasan teljesitette kötelességét és kitüntette magát, mert csak igy történhetett, hogy a sárvári udvarház figyelme is feléje fordult.

Őszinte, puritán protestáns szellem uralkodott Nádasdy Tamás óta a Nádasdyak sárvári udvarházában. Nádasdy Tamásnál talált menedéket Dévai, a magyar Luther, Sylvester János, a magyar Melanchton és a törökkel való folytonos harcban még arra is ráér, hogy iskolát, nyomdát emeljen. Felesége és fia Ferenc is buzgó evangélikus volt. Sőt még Ferencnek özvegye, a lelki beteg, talán moral insanity Báthory Erzsébet is, kinek lelki élete még ma is megfejtetlen orvosi probléma és akit a hagyomány szerint Nádasdy Ferencnek udvari papja, Magyari István a templomban, a gyülekezet előtt volt kénytelen meginteni, igen nagy gondot forditott a sárvári és különösen a csepregi iskolára, melyet ő fejlesztett magas fokra. Jeles tanitókat hivat iskoláiba és alumnusokat küld külföldi egyetemekre.

Mikor ugyanis a consistorium felszólitotta, hogy mint annak idején férje, ki bőkezüen gondoskodott nemes gondolkodásu ifjak külföldi iskoláztatásáról, ezentúl ő küldjön alumnusokat külföldi egyetemekre, belátta ő is, hogy Magyarországon egyre fogy a tudósan képzett emberek száma és a consistoriumnak, Klasszekovich superintendensnek és seniorainak ajánlatára a jelesen végzett Lethenyei Istvánt és Kis Bertalant küldte ki 1609-ben két évre való költséggel a wittenbergi egyetemre.[1])

Egy valószinütlen álmuk valósult meg. Abba a városba mehettek, mely minden evangélikus vágyainak netovábbja volt. Csak a soproni tanácshoz folyamodtak még, hogy hosszu és fáradságos utjukra utiköltséget kaphassanak,[2]) hogy azután Klasszekovich superintendens ajánló levelével utra keljenek és elérkezzenek abba a városba, hol Luther élt és tanitott.

[1]) Payr S. Egyháztörténeti emlékek 164. l. Hrabovszky szerint Nádasdy Pál küldte Lethenyeit a wittenbergi egyetemre és pedig 1611-ben. (Presbyteriologia transdanubiana I. kézirat a soproni ág. hitv. evang. lyceum könyvtárában)

[2]) Payr S. Egyháztörténeti emlékek 163. l.

1609. november 22-én[1]) iratkozott be Lethenyei a wittenbergi egyetem theologiai fakultásába. Ajánló levelével egyenesen a wittenbergi egyetem legtekintélyesebb tanárához, Hutter Lénárdhoz ment, kivel való ismeretsége elhatározó volt későbbi működése egész irányára. Hutter ugyanis nagy ellensége volt a reformátusoknak és azért nemcsak arra figyelmeztette Lethenyeit, hogy Wittenbergben tartózkodó református diáktársaival ne érintkezzék, hanem igyekezetét arra forditotta, hogy elérhesse azt, hogy Lethenyei is annyira ellenségeinek tekintse a reformátusokat, mint a jezsuitákat. Ezt teljesen nem tudta elérni, de a reformátusok ellen küzdő harcost ő nevelt Lethenyeiből.

Lethenyei is csakhamar megkedvelte tanárát, kitől mindjárt kezdetben olyan szivességeket tapasztalt, amilyenekben hallgatónak tanárától ritkán lehetett része. Mindjárt, amint Wittenbergbe érkezett, Hutter vállalta magára az érte és Kis Bertalanért való gondoskodást. Rögtön gondoskodott lakásról és alkalmas helyet keresett számukra, hol étkezhessenek. Megjelölte nekik az utat, hogy theológiai tanulmányaikban hogyan haladhatnak előre és megmondta nekik, hogy milyen könyveket használjanak. Minden percben, bármikor volt rá szükségük, készen volt nekik felvilágitásokkal szolgálni. Anyagi jólétüket is szivén viselte, mert mikor panaszkodtak előtte, hogy ösztöndijukból nem tudnak megélni, 1609. november 30-án levélben fordult ügyükben Klasszekovich István superintendenshez és senioraihoz, Zvonarich Mihályhoz, Pythiraeus Gergelyhez, Rasskevi Dánielhez és Küszöghi Balázshoz,[2]) melyben kéri őket, hogy vigyék ki Báthory Erzsébetnél, hogy alumnusainak ösztöndiját tekintettel az 1609-iki év rendkivül drága viszonyaira, emelje fel.

Mikor azután már komolyan neki láttak tanulmányaiknak, Lethenyeinek még 1609-ben egy ugyanabban az esztendőben Wittenbergben latin nyelven megjelent könyv került kezébe, melynek tanulmányozása teljesen lekötötte figyelmét. A könyvet kedvelt tanára, Hutter Lénárd irta Compendium Locorum Theologicorum cimen és mikor Lethenyei elolvasta, mindjárt azon gondolat támadt fel benne, hogy magyar nyelvre kellene fordítani, hogy magyar evangélikus testvéreinek magyar kézikönyvet nyújthasson, melyben az evangélikus theologia alapvető helyeit megtalálhatják. A vele együtt tanuló erdélyi német szász deákok, kik magyarul is tudtak, buzdították, hogy vállalja magára a könyvnek magyarra való fordítását, de buzdította a mű lefordítására maga Hutter Lénárd is. És ő engedett kérésüknek — irja sokkal

[1]) J. L. Bartholomaeides: Memoriae Ungarorum 1817.
[2]) Payr S. Egyháztörténeti emlékek 164. l.

később megjelent művének előszavában — csak erőt és segitséget kért Istenétől és hozzá kezdvén az Urnak nevében, Istennek vele munkálkodó segedelmével el is végezte a könyvnek magyar nyelvre való fordítását. Már akkor remélte, hogy egyszer majd egy istenfélő patronus, vagy patrona költségével nyomtatásban is napvilágot fog látni. Ez csakugyan megtörtént, de csak 1635-ben és így a kézirat további története már nem tartozik wittenbergi életének körébe.

Két évig tartózkodott Wittenbergben és mikor 1611-ben testben és lélekben megerősödve visszatért, a nagy magyar reformátorok példáját követve, először is tanítóságot, illetve iskalaigazgatóságot akart vállalni. S ez az igyekezet vezette Sárvárra, még 1611-ben. S most ez a hely, a melynek várában, a magyar Wartburgban egykor Dévai Biró Mátyás és Sylvester János talált menedéket, hol az első protestáns nyomdából az első magyar ujszövetség került ki, buzdíthatta Lethenyeit arra, hogy annak a protestantizmusnak, mely az édes anyanyelven a nemzeti műveltség emelését tűzte ki célul, legyen rendületlen hive és törhetetlen harcosa. De voltak itt a protestáns irodalomtörténetnek egyéb emlékei is. Sárvár nyomdájából bocsátotta ki az Országokban való sok romlások okairól irott könyvét az a hatalmasszavú Magyari István esperes, ki a Formula Concordiaet is egy erőteljes és mégis oly annyira nem ismert nyilatkozattal irta alá.[1]) Minden zúgból őszinte lutheránus vallásos szellem szólt hozzá és Lethenyei meghallotta szavát. S erre szükség is volt, mert Pázmány Kalauza már nincsen messze.

Egyelőre azonban, mind sárvári scholamester csendes. de sikeres munkát végzett. Mert csakhamar tudomást vettek róla úgy evangélikus testvérei, mint a reformátusok, kik közül Kanizsai Pálfi János egy irásban megtámadta, melyről azt mondja Hrabovszky György[2]): „Bár sohasem látott volna világot mivel az lett a következése, hogy midőn Samareus János a Magyar Harmoniát kiadta Pápán igen jó igyekezettel 1628-ban, Lethenyei neki mérgedvén meg akarta azt hamisítani Csepregen 1633-ban kiadott Disharmoniájával, melyeknek elől adása után, méltán teszi ezt a jegyzést a békesség szeretőbb Tóth Ferenc professor: Ily következése van a szeretetlenségnek és a vallásbeli gyűlölségnek, mely az oly szivekben fészkeli magát rendesen, melyet a felebaráti szeretet előre meg nem szentelt.“ Ez a mű okozta az evangélikusok és

[1]) Ego Stephanus Magyarinus rejectis omnibus Pontificiorum, Sacramentariorum aliorumque Sectariorum hominum falsis dogmatibus, huic Orthodoxae Confessioni Augustanae nimirum sine fuco et simulatione salva conscientia bonaque fide libera et propria de voluntate sincera subscripsi in solemni Ecclesiae synodo in Hegyfalu habita 9. Junii. Anno 1599.

[2]) Presbyteriologia transdanubiana II. Ms.

reformátusok közötti harc ujból való kitörését, melynek főszereplői Lethenyei István, Kanizsai Pálfi János, Zvonarich Mihály, Pathay István és később Samarjai János voltak.

Vitáik főtárgyát még mindig az úrvacsoráról szóló tan fölötti nézeteltérésük képezi, s bár több ízben tettek kisérletet a két testvéregyház kibékitésére, a viszálykodás ismét megkezdődött. A vita kitörésére az adott alkalmat, hogy 1613-ban, mikor Pálfi János volt pápai prédikátor, Lethenyei pedig sárvári „gymnasiarcha," a pápai evangélikusok avval a kéréssel fordultak Lethenyeihez, hogy küldjön nekik valamiféle irást, melyben az úrvacsoráról való evangélikus felfogás legyen megmagyarázva. Kérésükre Lethenyei Hutternek a még Wittenbergben fordított Compendium Locorum Theologicorum című művéből küldte el nekik az úrvacsoráról szóló fejezeteket. Mikor Lethenyei irása Pálfi János kezébe jutott és mikor azt is megtudta, hogy Lethenyei bement Pápára és ott levő hiveinek egy magánházban az úrvacsorát is kiszolgáltatta saját vallási nézetei szerint, „undok, ocsmány, förtelmes, trágár és moslék szókkal, mely irásnak olvasásától a kegyes elme irtózik és undoroszik" egy „goromba" és „otromba" irást irt, „Sárvári Konyhárúl, Lethenyei Istvántúl Pápára némely csemege kivánóknak valami speciale gyanánt ajándékon egy Haydúnak kecséje alatt küldetet Fekete lével főt nyúlhúsnak abálása, visgálása és fű szerszámiban való fogyatkozásinak előszámlálása" címen, melyben egyenesen az evangélikusoknak az úrvacsoráról való felfogását támadta meg. Ciménél tartalma sem lehetett sokkal finomabb, ez kitetszik már abból a sok jelzőből, amelyekkel Lethenyei méltatta Pálfit és művét. Névtelenül jelent meg, de Lethenyei sem kételkedett abban, hogy Pálfi irta, mert azt hitte, hogy csak Pálfitól telik ki ilyen gorombaság. „Ez az undok irás, hogy övé és nem másé légyen — irja Harmoniája praefatiojában — bizonság erre az ő szavainak tenorja és phrasisse. Sorex enim suo se indicio prodit; amint hogy szent Péter is maga szavajárásárúl ismerteték meg. Irása mind e mai napig is nálam vagyon, hóltom után is inventariumba marad neki örök gyalázattyára."

Nem ebben az esztendőben, hanem 3 évvel ezután történt, hogy egy pápai evangélikus főember, Egerszegi István kérésére a sárvári evangélikus lelkész, Zvonarich Mihály is irt kérdésekben és feleletekben egy irásocskát az evangélikusok felfogásáról az úrvacsorát illetőleg és azt Egerszeginek adta, hogy vigasztalhassa magát az ellenkező felek ellen. Ez az irás, vagy ennek másolata a bői református prédikátor, Tolnai István kezébe került és ez a Tolnai a reformátusok dunántúli superintendensénél, Pathay Istvánnál úgy adta elő a dolgot, mintha Zvonarich küldte volna neki azt az irást

és pedig csak azért, hogy az evangélikusok és a reformátusok közti egyességet megbontsa. Erre Pathay István 1616. november 10-én, Klasszekovich superintendensnél levélben vádolta be Zvonarich esperest[1]), hogy ő volt oka annak, hogy a szép egyesség, mely a protestánsok között azelőtt virágzott, felbomlott és indítványozza, hogy Zvonarich jöjjön a református zsinatra és ott bizonyítsa be, hogy jogosak voltak e mocskolódásai. Zvonarich Klasszekovichhoz irt levelében mentegeti magát a vádak ellen, arról nem lehet, hogy irása a bői prédikátor kezébe került, mert ő nem is a pápaiaknak, hanem egyedül Egerszegi Istvánnak szánta[2]).

Ebből tehát az világlik ki, hogy Zvonarich Mihály is küldött az úrvacsoráról szóló irást Pápára. Csepreg monografusa, Farkas Sándor pedig Lethenyeinek és Zvonarichnak a vita megindításában való szerepéről a következőket mondja: „. . . . a vita kitörésére a dunántúliak közt a komjáti zsinat után, (amely pedig 1615. szeptember 9-én volt!) az adott alkalmat, hogy Pálfi pápai prédikátorsága alatt, Zvonarich vagy Lethenyei István-e (nem tudni) a pápai lutheránusoknak az úrvacsoráról szóló hitágazatuk felől magyarázó iratot küldött Pápára, sőt 1616-ban Lethenyei (vagy Zvonarich) sárvári lutheránus prédikátor bemenve Pápára, ott levő hiveiknek egy magánháznál az úrvacsorát is kiszolgáltatta saját vallási nézeteik szerint.“[3])

Mennyi hiba ebben az egynéhány sorban!

Téved Farkas, mikor azt mondja, hogy a vita a komjáti zsinat után indult meg, mert a komjáti zsinat csak 1615-ben volt, a vita kitörésére pedig Lethenyeinek 1613-ban Pápára küldött irása adott alkalmat, melyre Pálfi még 1613-ban felelt. Farkas továbbá nem tudja, hogy Lethenyei-e vagy Zvonarich küldött az úrvacsoráról szóló magyarázó iratot Pápára, pedig mindkettő küldött, csakhogy Lethenyei 1613-ban, Zvonarich pedig 1616-ban. Téved Farkas, mikor azt irja, hogy Lethenyei 1616-ban és pedig mint sárvári prédikátor ment be Pápára és szolgáltatta ki az úrvacsorát, de nem biztos abban sem, hogy Lethenyei vagy Zvonarich volt az, aki bement Pápára, mert ez is csak 1613-ban történhetett, de Lethenyei sem akkor, sem később nem volt sárvári prédikátor.

Sárvári scholamestersége idejében nősült meg és vette feleségül Zvonarich Mihálynak, a sárvári prédikátornak és

[1]) Hrabovszky György: Scrinium Antiquarium és Vilfinger, A dunántúli evang. superintendentzia prédikátorainak rendje.

[2]) Hrabovszky György: Scrinium Antiquarium és Vilfinger, A dunántúli evang. superintendentzia prédikátorainak rendje.

[3]) Csepreg mezőváros története 1887.

későbbi püspöknek leányát, kivel boldog házaséletet élt[1]). De nem sokáig nyugodhatott, mert Pázmány a Kalauzzal úgy a hittérités, mint a vallási polemia terén mint hóditó lépett fel és a vele megindult harcban szivvel és lélekkel részt vett.

A magyarországi katholikus egyház ugyanis a XVII. század elején már-már végpusztulásra jutott. A mohácsi vészt követő időben a püspökségi, káptalani és kolostori iskolák helyébe protestáns iskolák léptek, a katholikus lelkészek pedig kénytelenek voltak a legtöbb helyről önként távozni, mert nyájuk elfogyott. Vallásos buzgóságuk és tudományos műveltségük szinvonala is már régen alászállott. A reformáció pedig érthető okoknál fogva mindinkább terjedt és a magyar nemesség körében is igen nagy tért foglalt el. A protestáns ifjak tömegesen keresték fel a külföldi, különösen a német egyetemeket és kiváló képzettséget hoztak magukkal hazájukba és az egyház és iskola szolgálatába lépve meghóditották a népet és a művelt osztályokat.

Mikor azonban Pázmány tizenhat esztendei távollét után visszakerült Magyarországba, ékesszólásának és rábeszélő tehetségének varázsával igen sok főrangú családot tudott visszatériteni a katholikus vallásra és azontúl minden alkalmat felhasznált, hogy a protestáns lelkészek hatását ellensúlyozza és mikor ez már félig-meddig sikerült neki, fegyvereinek élét akarta éreztetni. De a kálvinisták és a lutheránusok is résen álltak, sőt náluk egész irodalmi iskola támadt Pázmány támadásainak visszaverésére. Fejei Zvonarich Imre, a hitéért később vértanui halált halt csepregi lelkész és sármelléki Nagy Benedek kőszegi scholamester. Mellettük pedig Zvonarich Balázs, István és Miklós, valamint Nagy Mihály és Lethenyei István szerepelnek. Pártfogóik, a Nádasdyak a csepregi és a keresztúri nyomdákat bocsátották rendelkezésükre és mikor a Kalauz 1613-ban a katholicismus tapsai között megjelenik, nyomban a rá következő évben Csepregből veti szemére Zvonarich Imrével és sármelléki Nagy Benedekkel Lethenyei István is Pázmánynak, hogy a Kalauz okoskodásai hamisak, hogy taposott nyomon halad és hogy idegen tollakkal ékeskedik. Mint kezdő theologus barátjával, Kis Bertalannal együtt csak üdvözlő verssel szerepelhetett a lutheránusok részéről Pázmány ellen intézett első nyomdatermékben, Zvonarich Imrének és Nagy Benedeknek Haffenreffer tübingai egyetemi tanár művéből forditott: „Az szent Irásbeli Hitünk Ágainak bizonyos móddal és renddel három könyvekre való osztása“ cimű könyvében. Lethenyei üdvözlő verse a következő:

[1]) Fabó András: A magyarországi ág. vall. evang. történeti emlékei I. „Fuit gener Michaelis Zvonarich, id quod patet ex Diatyposi ipsa, ubi se Lethenyeus generum vocat Zvonarichi Superintendentis.“

Emericus Zvonarich Concionator Chepregiensis.
Pasco oves Christi nectare, regno inimicos nerus.
Tullius eloquii Cicero pater et Plato quodam
In scripto referunt talia verbo suo.
Non solum nobis nati sumus, ast sibi partem
Patria nostri ortus vendicat atque locat.
Illius et partem tribuunt nostrique parentes,
Cum nostris iunctis foedere amicitiae.
Tu quoque (commemorans animo dicterion hocce)
Non sinis incassum dona latere Dei.
Nam prodesse tuae patriae, charis et amicis
Moliris, studiis non sine laude tuis.
Quandoquidem nostrae fidei sermoni politos
Hunniaco articulos exhibet iste liber
Te mediante tamen, nec non ducente Magistro
Pneumate conatus, hic labor aptus erit.
Ultima non laus est toti inseruire saluti
Humani generis sedulitate gravi
Commoda quanta feret labor hic non ulla referre
Lingva potest, igitur fama perennis erit.
Haeresi archarum quoniam nunc dogmata ficta
Et vafri errores iam reteguntur eûm.
Hocce labore potes merito has inrumpere voces
Sic sine Aristarchi iudicioque loqui.
Nectare Oves Christi Pasco, Regno ac Inimicos
Nerus invadant depopulando Dei.
Pascis oves Christi revera dulcibus escis,
Aethereo et potas nectare et Ambrosia.
Nam tua scripta docent regni mysteria cunctos.
Quae via, quae ratio sintque salutis habent.
Vive igitur nobis Emerice affinis in aevo
Hocce diu incolumis, commoda plura ferens.

E munkára azután sok mérges irat jött Pázmány részéről az evangélikusok ellen. Először is megtámadta Haffenreffer munkájának fordítását, mire védi azt Nagy, rágalomnak bélyegzi Pázmány érveit és cáfolja őket. Pázmánynak most megint erre kell felelnie és még 1614-ben, Rómába való utazása előtt Szyl Miklós álnév alatt „Csepregi mesterség“ cimű munkáját adja ki. Erre ismét, 1615-ben Zvonarich Imre és Nagy Benedek felel „Pázmány Péter pironsági“-val, melyre Pázmány már 1616-ban a „Csepregi szégyenvallás“-sal ad választ. Azután mindkét fél elhallgatott, de a kivánt célt, amely csak a meggyőzés lehetett, nem érték el, hanem ahelyett hogy közeledtek volna, mindig jobban és jobban távolodtak egymástól.

A reformátusok közül, kik Pázmány Kalauza ellen sikra

száltak, Alvinczy Péter játszotta a legnagyobb szerepet. Kassa hirneves református lelkészével, kinek nagy része volt a Bocskay-féle felkelés előkészitésében és sikerében, 1609-ben Pázmány kezdte a küzdelmet a hozzáintézett „Öt szép levél"-lel. De a közvetetlen ok az volt, hogy Alvinczy egyházi beszédeiben heves támadásokat szokott intézni a katholikus egyház szertartásai, tanai és tagjai ellen, kiket egyszerűen bálványimádóknak nevezett. Alvinczy felelete 1609. őszén már sajtó alatt volt és a feleletre is Pázmány még ugyane évben megirta a választ. 1613-ban Pázmány ujból kiadta az Alvinczyhez intézett „Öt szép level"-et és ugyanakkor jelent meg egy németből forditott „Lelki Orvosság" cimű református munka, melynek kiadójául Alvinczyt tartotta a közvélemény. Azért Pázmány a „Lelki Orvosságra" irt feleletében, a „Kálvinista Tükör"-ben[1]), „Lethenyei István" álnév alatt ismét csak Alvinczyt támadta meg.

Ma már a Fraknói,[2]) Pázmánynak az Igazság győzedelme cimü munkájából kétségtelenül bebizonyitotta, hogy Pázmány lappang a Lethenyei István álnév alatt. A könyvből azonban egyetlenégy példány sem maradt ránk s igy sokáig nem is tudták, hogy Pázmány ilyen cimű munkát is irt. Farkas Sándor[3]) még most sem hiszi, hogy Pázmány irta ezt a művet, mikor pedig Fraknói igazán kétségtelennné tette Pázmánynak a Lethenyei névvel való azonosságát. Okoskodásában pedig arra támaszkodik, hogy nem valószinű az, hogy Pázmány épen leghevesebb ellenségének gyűlölt nevét vegye fel és használja álnévül. Pázmánynak azonban erre is megvolt az oka, célja pedig elég ravasz és a kivitel módja elég körmönfont volt. Véletlenség nem lehetett, hogy épen Lethenyei István nevét választotta magának álnévül. Bizonyosan az volt határozott célja, hogy azt a hitet keltse, hogy Lethenyei, a sárvári scholamester irta a reformátusok, különösen Alvinczy Péter ellen a „Kálvinisták Tükörét." Pázmány bizonyosan tudott a pápai esetről, tudomására jutott, hogy Pálfi megtámadta Lethenyeit és tudta azt is, hogy Lethenyei nem rokonszenvez a reformátusokkal. Azt hitte, hogy Alvinczy majd anélkül, hogy a dolgot mélyebben vizsgálná meg, meggondolatlanul meg fogja támadni Lethenyeit. A két testvéregyház közötti feszült viszonyt igy akarta még jobban elmérgesiteni és a szakadást igazán teljessé tenni. Nem sikerült neki, Alvinczy Péter sohasem kételkedett abban, hogy a „Lethenyei István" név alatt Pázmány lappang,

[1]) Az Calvinista Prédikátorok igyenes erkölcsü tökéletességének Tüköre. Melyet a Felföldön nyomtatott Lelki Orvosságnak elöljáró beszédéből szerzett Lethenyei István.

[2]) Frankl V. Pázmány Péter élete és kora I. 1868—72.

[3]) Farkas S. Csepreg mezőváros története.

mert a „Kálvinisták Tükör"-ére irt feleletében nem Lethenyeit, hanem Pázmányt támadta meg.

III.

A Formula Concordiae aláírásának kérdése. Átmeneti állomások. Lethenyei a 30 éves háborúban. Egyházi és irodalmi tevékenysége Csepregben. Samarjai János Magyar Harmoniájára való felelete 1633-ban. Hutter Lénárd Compendiumának fordítása megjelenik 1635-ben.

Lethenyei sem törődött úgy látszik sokat a nevével való visszaéléssel, még fiatal volt, nem is volt még felavatva és hogy ilyen gyakorlott ellenféllel kikössön, azt nem tartotta tanácsosnak. Csak ezután került Ikervárra lelkésznek,[1]) mert mint Ikervár lelkészét ordinálták az 1615. május 20. és 21-én, Lövön tartott egyetemes gyülésen és ugyanakkor legőszintébb meggyőződéséből irta alá a Formula Concordiaet a következő nyilatkozattal: „Ego Stephanus Lethenyeinus concionator oppidi Ikervár huic libro Christianae Concordiae animo sobrio et puro corde subscripsi."

Ikervárott nem sokáig maradhatott Lethenyei, mert 1617. október 2-án, mikor a lövőiek Nádasdy Pálhoz járultak az iskola beneficiumáért, hogy a tanuló ifjuságot és a tanitót jobb ellátásban részesithessék, már Lövőn találjuk. Az ő prédikátorsága alatt kértek a lövőiek 10 köböl buzát az uraságtól, Nádasdy Pál pedig 20 köböl buzát adott, hogy a scholamester felét a jó tanulókra költse, felét pedig magának tartsa meg.[2]) S igy annak a lövői iskolának, mely már akkor is állt, mikor a sárvári, csepregi, soproni és kőszegi iskolán kivül más evangélikus iskola nem volt dunántúl, talpraállitása is Lethenyei István nevéhez füződik.

De úgy látszik itt sem tudott nyugodtan megmaradni. 1618-ban ugyanis kitört a harmincéves háboru és 1619-ben Nádasdy Pál is Bethlenhez csatlakozott, kit a vallási sérelmek és a harmincéves háború eseményei kényszeritettek arra, hogy fegyvert ragadjon hitsorsosai védelmére. Mikor Bethlen győztes seregeivel Dunántúlra jött, Sárvárott Nádasdy Pál

[1]) Életének ez az adata eddig ismeretlen volt és pedig azért, mert a Formula Concordiae aláirói között eddig nem találták meg. Én azonban nem tudtam belenyugodni abba és nem tartottam valószinüleg, hogy épen Lethenyeit, ki pedig annyit küzdött a reformátusok ellen, ne lehetne a Formula Concordiae aláirói között megtalálni. Pedig ha valakinek, úgy épen neki lehetett leginkább oka, ha eddig nem is, de Pálfi támadása óda, hogy a Formula Concordiaet aláirja. Hogy életének ezen adata mégis ismeretlen maradhatott, annak oka az, hogy neve Musay püspök jegyzőkönyvében tévesen Rethenyeinek van irva. Rethenyei István nevű papról pedig sehol másutt emlités nincsen.

[2]) Magyar Prot. Egyháztört. Adattár VI. évf. 1907.

csatlakozott hozzá és vele együtt táborozott a keresztúri táborban, honnan levelet irt Klasszekovich superintendenshez, melyben lelkészt kér tőle, ki tábori papjának az istentiszteletben segédkezzék. Klasszekovich kiváló lelkészt akart odaküldeni és igy esett választása Lethenyeire, aki nagyon megtetszhetett Nádasdynak, mert azért kérdezte 1619. március 25-én levélben Klasszekovichtól, vajjon nem-e lesz udvari papjának, Kis Bertalannak sérelmére ha a husvéti ünnepekben a levélben már előre is meghivott Lethenyei helyettesiti és neki udvari népével együtt prédikációval szolgál a keresztúri táborban.[1])

Mikor azonban a fehérhegyi csatában a protestánsok szerencsecsillaga lehanyatlott és Bethlen kénytelen volt csapatait a Dunántúlról elvonni, az 1621-ik év január 6-án, vizkereszt napján, Eszterházy Miklós és Collalto vezérlete alatt váratlanul durva zsoldosok rontanak Dunántúl virágzó központi egyházába, Csepregbe. Nőket, öregeket, gyermekeket személyválogatás nélkül kardélre hánynak, úgyhogy az utcák sikosakká váltak a vértől. Megtámadják az 1592-ben az evangélikusok által épitett gót tornyú gerendás alsó templomot és megsebesitik lelkészét. Elpusztitják az iskolát, melynek rektora, Galgóczy Miklós csak váltságdij árán mentheti meg életét. A második lelkész, a tudós Zvonarich Imre pedig, ki a fallal övezett piaci, vagy az úgynevezett felső templomba szorult népet és diákságot imáival vigasztalta, martirhalált halt. És mindennek azért kellett megtörténnie, mert Nádasdy evangélikus volt és mint Bethlen ő sem akarta tűrni, hogy Pázmány erőszakkal foglaljon el protestáns templomokat és hogy üldözze a prédikátorokat. Ezért kellett lakolnia Dunántúl legvirágzóbb evangélikus gyülekezetének.

De ez a nagy veszteség sem vetett véget a csepregi evangélikus gyülekezetnek, mert földesura segitségével a polgárság csakhamar kiheverte veszteségét. Kedvvel és nagy erővel folytatták a külső és belső ujjáépités nagy munkáját. Felépitették az elpusztult házakat, kijavitották a templomot és egyelőre az iskolát. Farkas Imre személyében könyvnyomtató jön a városba. A legszerencsésebb választást pedig akkor csinálják Csepreg polgárai, mikor a megölt Zvonarich Imre helyébe Lethenyei Istvánt hivják meg lelkészül, ki abban a templomban, melynek egyik falán a közbeszéd szerint ma is kiújul az 1621-ben megölt lutheránusok vére, állását kimutathatólag már 1621. június 21-én el is foglalta és most vele kezdődik Csepreg fénykora. Hogy csak a legfontosabb dolgokat emlitsem, Csepreg nyomdája csak a pusztulás után kezd működni épen Lethenyeinek egy munkájával és még

[1]) Payr: Egyháztörténeti emlékek 173. l.

az ő csepregi prédikátorsága alatt bocsát ki Kis Bertalan püspök 1641-ben egy kérőlevelet, mely szerint új, nagyobbszerű, akadémia szinvonalán álló iskolát tervez öreg auditoriummal, pitvarral és a tanitók és diákok számára házakkal és kamrákkal.[1]) Igy érték el azt, hogy a csepregi iskola csakhamar túlszárnyalta a sárvárit és a sárvári scholamesterek előléptetésnek vették, ha Sárvárról Csepregbe kerülhettek. Csakhamar ismét a rendes, jómódú virágzó város lett, hol az egyházkerület továbbra is szivesen tartotta gyüléseit és zsinatait.

Mikor azonban Lethenyei prédikátori állását a felső templomban elfoglalta, erről még nem lehetett szó, neki kellett tehát külső és belső ujjáépitésről gondoskodnia. A külső és anyagi ujraépités kezdetben fontosabb volt a másiknál s azért Lethenyei kezdettől fogva figyelemmel kisérte a város anyagi ügyeit, segitett tanáccsal ahol lehetett és ahol az sem volt elég, ott maga vette kezébe a város ügyeit, ha kellett jegyzőkönyveket irt és helyettesitette még a polgármestert is. Kis Tamás polgármesternek 1621. június 21-én megejtett számadása már ő előtte ment végbe. Jelen volt a polgármester beszámolásánál 1623. június 11-én és 1626. június 3-án, 1624. március 5-én pedig sajátkezüleg vezette jegyzőkönyvét azon szerződésnek, melyet Szabó Borbálya kötött rokonaival.[2]) Csak az ő serény közreműködésével s a földesúr és a polgárság támogatásával volt lehetséges, hogy Csepreg a pusztulás után virágzóbb életre ébredhessen, mint valaha, de mig ezt elérték, addig Lethenyeinek nehéz napjai voltak.

Ebbeli érdemei elismerése, vagy az a jóindulat és baráti becsülés, mellyel az akkor már erőskezű superintendens, Kis Bertalan Lethenyei iránt viseltetett, nyilvánult abban, hogy Hrabovszky[3]) szerint már 1625. körül (bár irásbeli nyoma nem maradt annak, hogy 1627. előtt senior lett volna) egyik sopronegyházmegyei seniorrá tette. Az evvel járó nagy elfoglaltság azonban nem gátolta abban, hogy a belső épitkezést is meg ne kezdje. Ezért tartotta szükségesnek, hogy Csepregben is állitsanak nyomdát és talán nem tévedek, mikor azt mondom, hogy Lethenyeinek is nagy része lehetett abban, hogy Farkas Imre keresztúri könyvnyomtató még 1625 előtt Csepregbe jött és a Cser utcában[4]) felállitotta nyomdáját. De az már teljesen Lethenyei érdeme, hogy Farkas Imre működését már 1625-ben elkezdhette, mert nyomdájának első termékét Lethenyei irta.

[1]) Magyar Prot. Egyháztört. Adattár V. évf. 1906.
[2]) Farkas S. Csepreg mezőváros története.
[3]) Hrabovszky György: Presbyteriologia transdanubiana I. Ms.
[4]) Farkas S. Csepreg mezőváros története.

Lethenyei első irodalmi fellépésétől, Hutter Lénárd művének leforditásától a csepregi első nyomdatermék megjelenéséig kerek 16 esztendő mult el és 1609-től 1625-ig nem találjuk annak nyomát, hogy valamit sajtó utján Zvonarich Imréhez irt üdvözlő versén kivül közzétett volna. Mindenesetre feltünő, hogy az, aki egyetemi hallgató korában olyan nevezetes művet fordított, ki állandóan figyelemmel kisérte a vallásos irodalomnak már tetőpontját elért mozgalmát, kinek már Pápán, 1613-ban saját személyét is érintő heves küzdelemben kell résztvennie, bár akarata ellenére, ily sok ideig nem érezte szükségét annak, hogy oly korán megkezdett irodalmi működését folytassa. Feltünő, de érthető. Megmagyarázza nyugtalan élete, szerény anyagi helyzete és főúri pártfogók hiánya. Csepregben legalább nyugodt élete volt és később a főúri pártfogók sem maradtak el. Buzgósággal töltötte be hivatalát s mig egyfelől csüggedni nem tudó hitbuzgósággal hirdette a templomban az igét, másfelől irodalmi tekintetben folytatta munkáját, az evangélikus vallás hitágazatainak szigorú körvonalazását.

Egy ránézve szomorú esemény késztette 1625-ben arra, hogy irodalmi működését újból felvegye. 1625. február 27-én Sárvárott meghalt apósa, Zvonarich Mihály superintendens, miután öt évig közmegelégedésre viselte terhes hivatalát. Kedves, tisztes öreg úr volt, kit a monda jóstehetséggel is felruházott. Nincs adatunk rá, de valószinű, hogy a temetésén megjelent veje, általa versben megirt életrajzával bucsúztatta el apósát, de még 1625-ben Farkas Imrénél, mint a csepregi nyomda első terméke meg is jelent a következő címmel: „Succincta Diatyposis vitae Michaelis Zvonarich metris poeticis per Stephanum Lethenyei Ministrum Chepregiensem concinnata." A nyomtatványból azonban egyetlenegy példány sem maradt ránk és így művészi értékét bizony meg nem állapíthatjuk. Klein, mikor a XVIII. század végén adalékokat szolgáltatott evangélikus prédikátorok élettörténetéhez még ismerte, sőt Kleinnak kezében is volt a distichonokban megirt életrajz egy példánya. Neki és Hrabovszkynak köszönhető, hogy legalább mutatvány maradt belőle. Az első megmaradt distichon arra vonatkozik, ami sokáig kétes volt, hogy Klasszekovich után Zvonarich Mihály lett superintendens:

Postea Sarvarii docuit mysteria Christi
Et superintendens ipse creatur eo.[1])

Arra vonatkozólag, hogy Postilláit megirta, Hrabovszky a következő distichont tartotta fenn a verses életrajzból:

[1]) Klein: Nachrichten von den Lebensumst. evang. Predig. Ungarns III.

Hic Vetus atque Novum foedus cum lauda perenni
Quotidie explicuit dexteritate gravi.[1])

Habár nem volt legkiválóbb költőink egyike — mondja Klein[2]) Lethenyeiről a verses életrajz közvetlen hatása alatt — nagyon sikerült az az anagramma, amit Zvonarich Mihály nevéből készitett: in Christo laus mea, melyet az életrajz végén a következő distichonná bővit:

Non ego pomposi laudes desidero mundi
In Christo solo laus mea firma manet.

Ugy látszik az ő életigazsága is, melyet nehezen fejezhetett volna ki szebben.

1625. június 2-án a csepregi zsinaton már Kis Bertalan követte Zvonarichot a superintendensi hivatalban. A szelid erkölcsöket azonban a fel-alá vonuló hadak már elzavarták, a portyázással együtt járt elvadulás, pusztulás, nyomor és bűn néha egyháziaknál is. Kis Bertalan keményen fogta a rakoncátlankodókat és emiatt volt is háborúsága elég. Gyakran kellett zsinatokon is törvényszéket ülnie az egyházat botránkoztató lelkészek fölött. Ő szigorította meg az egyházlátogatásokat is és útmutatásai szerint járt el Lethenyei akkor, mikor 1627. július elején az a megtiszteltetés érte, hogy ő vezethette azt az egyháziakból és (legelőször) világiakból[3]) álló bizottságot, amelynek célja a Széchyek és Batthyányiak vasmegyei birtokain levő vend gyülekezetek vizitálása volt.[4]) Július 10-én kezdte el a vizitációt, melyben kezdettől fogva sógora, Zvonarich István, cenki lelkész, Terbóts János, Felsőlendva lelkésze és a Széchyek és Batthyányak kiküldöttei segédkeztek neki. Kezdték Szentgyörgyön, Kanizsai Jánosnál és a 27 pontból álló utasítás szerint július 10-től 19-ig tizenegy gyülekezetben vizsgálták a prédikátorok és hallgatóik tudományát és életét, továbbá az egyház vagyonát, veteményes kertjét és iskoláját. A jegyzőkönyvet maga Lethenyei vezette, de itt sem tudott teljesen objektiv maradni, mert egy bibliai idézettel kezdte jegyzőkönyvét: „Esto fidelis ad Mortem, Tibi dabo Coronam."

Kis Bertalan nagyon szerette Lethenyeit és többször is kitüntette avval, hogy egyedül őt vitte magával egyházlátogató körútjára, így 1643. január 12-én ott van Nemeskér vizitációjánál.[5]) Barátságuk nagyon régi keletű volt és mikor

[1]) Hrabovszky: Presbyteriologia transdanubiana V. Ms.
[2]) Klein: Nachrichten. III.
[3]) Mokos Gy. A hercegszőlősi kánonok. 1901.
[4]) Payr Sándor: Egyháztört. emlékek 102—128 l. és Hrabovszky Scrin. Ant. Kézirat a soproni ev. lyceum könyvtárában.
[5]) Magyar Prot. Egyháztört. Adattár VI. évf. 1907.

1631-ben Kis Bertalan kedveszegetten állt fel a kormányrúd mellől, Lethenyei is azok között volt, kik megengesztelték és maradásra tudták birni.

A seniorsággal járó nagy elfoglaltság és a buzgóság, mellyel hivatalát betölteni igyekezett, nem akadályozták meg abban, hogy az 1625. óta megindult nyomda fölött mintegy felügyeletet gyakoroljon és, hogy most már széleskörű irodalmi működést fejtsen ki. Abból a körülményből, hogy majdnem minden, Farkas Imre csepregi nyomdájából kikerült mű az ő ellenjegyzésével jelent meg, azt lehet következtetni, hogy mint a csepregi gyülekezet legtekintélyesebb prédikátorát, őt kérte meg Farkas Imre, hogy a nála megjelent könyveket vagy bevezetéssel, vagy üdvözlő versekkel lássa el, de hozzá fordultak az egész vidékről a protestáns irók. Igy mikor Zvonarich Mihály superintendens halála után fiai, István és György elhatározták, hogy atyjuknak még éltében elkészített Magyar Postilláit kiadják, sógorukhoz, Lethenyeihez fordultak, hogy a könyv kiadásában közreműködjék. Lethenyei örömmel vállalkozott és igy jelentek meg Csepregben, 1627-ben és 1628-ban Zvonarich Mihály Magyar Postillái. A könyv bevezetésén Lethenyei sógoraival együtt dolgozott, az előbeszéd után pedig latin distichonokban egy sikerült prosphonesist és paraenesist irt a prédikátorokhoz, melyet egy Lutherből vett mondás alapján szerzett.

Még korábban, 1626-ban ugyancsak paraenesist irt latin és magyar nyelven „ad lectorem vere Christianum" Sárvári Zvonarich Györgynek rövid feleletébe, melyben az Péczeli Imre református prédikátornak azon felfogását támadja meg, amelyet abban a kérdésben tanusitott, hogy a keresztyén embert lutheránusnak, vagy kalvinistának kell e nevezni csak azért, hogy az igaz tudományt a hamistól megkülömböztethessék.

Sürgető közszükségletet elégitett ki Lethenyei 1629-ben magyar nyelven kiadott Imádságos könyvecskéjével, mely gazdag választékosságban nyujtotta kora protestáns imádságait. Csak sejthetjük, hogy nagy részüket maga Lethenyei szerkesztette, mert ma már ennek is csak emléke él. Emlékét az ugyancsak Csepregben, de 1630-ban nyomatott Imádságos könyvecske ajánlásában találjuk meg, hol Farkas Imre könyvnyomtató azt irja, hogy aki az imádkozást jól akarja gyakorolni „lássa és olvassa az 1629-ik esztendőben nyomtattatott Imádságos könyvecskének praefacióját, avagy elöljáró beszédét, melyet Lethenyei István ami csepregi Praedicator Urunk bocsátott ki." Hogy mennyire szükséges volt, azt mutatja az is, hogy egy év mulva már uj kiadásra volt szükség.

Szintén nagy népszerüségnek örvendett a Csepregben, 1631-ben megjelent Evangyéliomos könyve.[1]) Az Evangeliomok és epistolák 1614-iki keresztúri kiadása már régen elfogyott és azért Farkas Imrét már régebben megbizta a consistorium, hogy új kiadást készitsen belőle. De Farkas nem akarta javitás nélkül kiadni és azért nem nyugodott addig, mig a consistorium meg nem bizta Lethenyeit, hogy a keresztúri kiadás fogyatékosságait igazitsa helyre. És Lethenyei csakugyan megtisztitotta hibáitól, kijavitotta a nyomtatásnál történt hibákat, a szók ékezési módját pedig maga állapitotta meg és következetesen alkalmazta. Ő irta a könyvben foglalt imádságokat. Különben tartalma ugyanaz, mint a keresztúri kiadásé, csakhogy javitott és bővitett kiadás, mert olyan ünnepekre, melyekre a keresztúri kiadásban nem volt evangelium vagy epistola, maga irt olyanokat.

Mint soproni egyházmegyei esperesnek nagy része volt „Az egyházi szolgák életének tisztének és tisztességes magoktartásának Regulái" megállapitásában, melyet Sopron vármegye seniorai irtak és adtak ki 1630-ban, Csepregben. A következő évben pedig Nádasdy Pál Áhitatos és Buzgó Imádságok cimű művét ajánlotta egy terjedelmes magyar verssel.

Ezek azonban csak apróbb művei, melyek erejét és figyelmét nem meritették ki. Jól tudta, hogy alkalmi költeményekkel, melyeknek a pillanatnyi fellendülés ad létet tartós hatásra nem számithat. Hiszen ő azt a feladatot tűzte ki magának, hogy az evangélikus vallás főbb hitágazatait rendszeresen, kimeritően és összefüggésben tárgyalja és hogy a református felfogással szemben megvédelmezze. Igy keletkezett 1633-ban irodalmi pályájának egyik legjelentékenyebb alkotása Samarjai János Harmoniájának meghamisitása. A könyv megirására közvetlen alkalmat nem az a munka adott, amely ellen Lethenyei irta és amely Pápán, 1628-ban jelent meg Szepesváraljai Bernárd Máténál „Magyar Harmonia, az az Augustana és a Helvetica Confessio Articulusinak egyező értelme, melyet Samareus János Supperattendens ilyen okkal rendölt össze: hogy az Articulusokban fundamentomos ellenközés nem lévén, az két Confessio követő Atyafiak is, az szeretet által egyesek legyenek" cimen. Mert ez őszinte békekisérlet volt, Lethenyei azonban Pálfi támadása óta forralta a boszut és nem akart adós maradni válaszával a pápai reformátusoknak és erre elérkezettnek akkor látta az időt,

[1]) Ujabban a gráci egyetemi könyvtárban Toldy László felfedezte Lethenyei Evangyéliomos könyvének egy teljes példányát. A soproni evang. lyceum könyvtárába Hrabovszky György gyűjteményéből jutott egy nem teljes példány, melyet azonban Hrabovszky egy akkor még meglevő példányból kiegészitett. Eddig unicumnak tartották.

mikor Samarjai János, a békülékeny halászi prédikátor és superintendens nagyon jó szándékkal törekedett a 2 protestáns felekezet közeledésének és tanaik összeegyeztetésének előmozditására. Samarjai szándéka szép és nemes volt és azért messzemenő okai voltak annak, hogy Lethenyei mégis megtámadta.

Nem tudta elfelejteni Pálfi János 1613-iki támadását, de azt hitte, hogy Pálfi János megjavult, hogy akkoriban csak a „negéndes indulat", a „hánkódo persvasio és philantia" vitte arra, hogy igy irjon, „de most sem tette le — irja Lethenyei a Harmonia praefaciójában — amit ifjuságában a természeti magával hozott, a Poëtának im ez verse szerint:

Qui non assvescit virtuti, dum juvenescit
A vitiis nescit desvescere quando senescit"

és azért 1632. áprilisában Kis Bertalan püspököt támadta meg és néhány „missilis" levelére „sem személyéhez, sem tisztihez illendő, utálatos, szidalmazó, gyalázó és botránkoztató irást" irt a következő cimmel:

„Fantom Fant:
Azaz;
Sárvári Püspöknek kozmás levelére
való válasz-tétel."

Ez a Fantom Fant pedig nagyon elterjedt, mert Pálfi sok példányban leiratta és árulta is. Az evangélikusok pedig megbotránkoztak rajta, mert benne az evangélikusok azon tanából, hogy Isten mindenütt jelen van, azt hozta ki, hogy ebből az is következik, hogy a Krisztus teste minden vödör borban és minden káposztás fazékban benne van.

Lethenyei érezte, hogy a Fantom Fantot nem volna szabad válasz nélkül hagyni, de hogy valaki felelt volna rá, annak nem maradt nyoma. „Mely börzönködő és ingerlő Fantom fántja Pálfi Jánosnak, hogy eddig feleletet nem látott, tulajdonitsa annak authora nem egyébnek — irja Lethenyei ugyancsak a Harmonia praefaciójában — hanem ami Superintendens Urunknak tisztiben és hivatalában incidalt plusquam sexcentis occupationibus ac gravaminibus. De azért amivel elhaladott, azzal el nem mulik, csak patienter várakozzék: talán a fántom fánt helyébe tromfot vészen el; hogy a tök Király ne láttassék uralkodni a mak királlyal."

De talán ez a támadás sem lett volna elég arra, hogy Lethenyei elveszitse türelmét. Még egy irás jutott kezébe, mellyel ugyancsak a reformátusok támadták meg az evangélikusokat. Az irás cime a következő volt: „Symbolum Discordantis nova Concordia: azaz; az Athanasius Püspök Symbolumjának, Brentius és Jakab András vallására való

változtatása, és megmorcongása, per enormem detestandam prophanationem Symboli Athanasii Deákúl és Magyarúl." Benne a reformátusok „a többi között Pálfi János értelme szerint igy káromkodnak ellenünk": „Föl-mennyi pedig nem jedzi oda föl vitetnyi a menyben, és elválasztatnyi az Apostoloktúl, mint szent Lukács mondgya, hanem jedzi el-enyésznyi, és meg-töltenyi a mennyet, földet, poklot, Angyalokat, embereket, ördögöket, kenyeret, vajat, sajtot, kápoztát, bort sört, fákat, füveket, summa szerint minden dolgokat, és test szerint mindenütt lennyi, etc."

„Ez-e a Helvetica Confessiónak az Augustana Confessióval való Harmoniája? — kérdezi most már keserűen a Harmonia praefaciójában — igy kelle Atyafiságra lépni és a hit dolgaiban való egyességre menni? Igy kelle az szelidségnek lelkétől viseltetni?" és avval adja meg a feleletet: „Távol legyen az ilyen káromkodó embereknek a mi társaságunkba való szünőző és játékos bé-mászkálások."

Azért kényszeritve érezte magát, hogy a Magyar Harmoniára megirja válaszát, mely mint a csepregi nyomda legfontosabb terméke 1633-ban meg is jelent a következő cimlappal: „Az kálvinisták Magyar Harmoniájának az az Az Augustana és Helvetica Confessionak Articulusainak, Samarjai János, Kálvinista Praedicator és Superintendens által tett összehasonlitásának meghamisétása."

Lethenyei abból indul ki művében, hogy Samarjainak igaza lehetne, mikor azt állitja és bizonyitja, hogy az evangélikus és református vallás minden hitágazatában megegyezik. De felfogása szerint a reformátusok, amint az minden irásukból kitetszik, már nagyon eltávolodtak az eredeti felfogástól. Szerinte olyan egyezéseket, amilyeneket Samarjai az evangélikus és református hitágazatok között talált, találhatott volna akkor is, ha Pázmány Kalauzát, vagy Szenczi Molnár Albert Magyar Lexikonát hasonlitotta volna össze az evangélikus vallás hitágazataival. Szemére veti Samarjainak, hogy mért nem tudta a harmoniát az úrvacsoráról szóló hitágazatnál megcsinálni, ha olyan igen állitja, hogy az ágostai és a helvét confessio minden artikulusokban megegyezik. Mért akar olyant belemagyarázni az ágostai hitvallásba, ami abban nincsen és amit hitsorsosai mind, igy Kanizsai Pálfi János (az úrvacsoráról irt pápai táblájának 15. és 16-ik kérdésére való feleletében), Siderius János (Pápán 1623-ban nyomtatott Catechismusában), Félegyházi Tamás (Debrecenben 1570-ben nyomatott könyvében), Szenczi Molnár Albert (Catechizmusában) és Pathay István (a Sakramentomról irt magyar könyvében) tagadnak és amit tagad az úrvacsoráról irott már akkor is régi református ének következő verse is:

„Nem eszed itt száddal az Krisztusnak testét,
Mert az menyországba föl vitetett innét;
De vészed testének és vérének jegyét."

Azért már az előljáró beszédben négy argumentummal általánosságban bizonyitja be, hogy a reformátusok nem lehetnek az evangélikusoknak igaz testvérei és tiszta barátai. „Hogy az Kálvinisták az Augustana Confessionak nem igaz atyafiai és tiszta baráti, megbizonyosodik: 1. Az Kálvinisták tulajdon magok vallásából. 2. Az Augustana Confessionak ő általok lött megváltoztatásából, 3. Az Kálvinistáknak az Augustana Confessio ellen való mondásokból 4. A kálvinistáknak az tudományban való fundamentomos tévelgéseikből."

Samarjai János ellen irt könyvével együtt jelent meg, a Magyar Harmonia meghamisitásával párhuzamosan az Augustana Confessionak magyar nyelvre való forditása. „Mivel ez ideig az igazi és meg nem változtatott Augustana Confessionak Articulusi a mi Feleinktől (az én emlékezetemre) Magyar nyelvre fordittatván és kinyomtattatván nem voltanak, — irja az ágostai hitvallás külön bevezetésében — im azért azokat az Articulusokat (amelyekben nékünk a Kálvinistákkal villongó viszálkodásaink vagynak) te kedvedért, kegyes olvasó Magyar nyelvre forditottam és nyomásban kibocsátottam a Magyar Kálvinisták Harmoniájára való feleletemmel egyetemben, ami becsületes és szent Consistoriumunknak egyező végezéséből és hagyásából, e végre, hogy . . . tudhasd mi légyen az Augustana Confessio és mint kellessék néked is azt értened vallanod és hidned." Mikor azonban az igaz és meg nem változtatott ágostai hitvallás szerint akarta a nevezetesebb artikulusokat leforditani a II. Keresztély szász választófejedelem által Lipcsében 1606-ban kiadott Augustana Confessiora jutott és ennek alapján készitette forditását.

Az a párhuzamosság, amellyel Lethenyei él, mikor egyfelöl leforditja az ágostai hitvallás nevezetesebb hitágazatait, másfelöl, mikor bizonyitani akarván azt, hogy a Kálvinisták nem tartoznak az ágostai confessiot vallók társaságához, összehasonlitja az ágostai hitvallás nevezetesebb hitágazatait a reformátusokéval, igen nagy eredetiséget kölcsönöz művének. Sorra veszi ugyanis az ágostai confessio nevezetesebb (számszerint 21) articulusait és ezekkel hasonlitja össze a reformátusok hitágazatait, olyan széleskörű theologiai irodalmi ismeretekkel, mely ma is párját ritkitja. Még egy fontos tulajdonsága is van e könyvnek.

Nálunk a szenvedély szaván szólnak e kor polemikus irói és távol állanak a higgadt tárgyilagosság szinvonalától. Egymást durva és személyes kifakadásokkal túllicitálni próbálták. Lethenyeinek azonban finom érzéke volt, nem

szivesen, csak kénytelenségből követte ellenfeleit, de akkor is szükségesnek tartja, hogy mentegesse magát. Kikel úgy a külföldi, mint a saját hazájabeli káromkodó és szitkozódó polemikusok ellen „ . . . kik mikor a tévelygők ellen disputálnak, elannyira nagy haragra gerjednek föl, hogy gyakorta magokkal nem birván, és szavoknak folyásiból kitántorodván, mit mondgyanak és szóllyanak ugyan magok sem tudgyák. A kik azért disputálásokban igazsággal akarnak győzedelmesek lenni, azoknak kell magokkal viselni a szelédségnek lelkét, haragoskodásra való indulatnak békét kell hagyniok és nem annyira a személyeket, mennyire azoknak tévelgésit kell gyűlölni, szidalmazni és kárhoztatni."

Higgadt tárgyilagosság, személyeskedéstől való tartózkodás, ami korának vallási polémiájából száműzve volt, nála feltalálható. Mégis elszomoritóvá teszi a látványt, hogy testvérek küzdöttek egymással ilyen elkeseredetten. A küzdelem hiába volt, mert a pártok ahelyett, hogy közeledtek volna, mindinkább eltávolodtak egymástól és ha tagadhatatlan is, hogy az irodalmi fejlődésére az irodalmi harcok jótékony hatást gyakoroltak, mégis mélyen elkeseritették a kedélyeket és az engesztelékenység személye helyett a kölcsönös gyűlölségét terjesztették.

Lethenyei a könyvét patronusának, Nádasdy Pálnak ajánlotta, aki ezért bizonyosan a kiadás költségeinek fedezésére kötelezte magát. Az ajánló levélben még azt kivánta, hogy Isten virágzó egészségben tartsa meg és éltesse még sok esztendeig, de óhajtása nem teljesült, mert Nádasdy Pál még ugyanazon év október 15-én meghalt.

Igy történt, hogy következő nyomtatásban megjelent művének nyomtatási költségeit már özvegye, gróf Révay Judith viselte és neki ajánlva jelent meg Csepregben, 1635-ben a már Wittenbergben elkészült: „Az szent irásbeli Hitünk ágainak rövid öszve-szedése, mely az Szent Irásból, és a keresztyéni egyességről irott Concordia Könyvből, a Második Christinus Saxoniai Elector Fejedelemnek parancsolattyából, az Isten Ecclesiáinak és a Scholákban való Tanétóknak és Hallgató híveknek tanuságokra és épülettyekre szereztetett és iratott Lenhard Hutter Vitebergai Doctor által és Deák nyelvből Magyarra fordíttatott Lethenyei István csepregi praedicator által."

Sok idő mult már el azóta, hogy Lethenyei Hutter Lénárdnak, a tudós wittenbergi tanárnak Compendium Locorum Theologicorum[1]) című művét magyarra fordította. Alig

[1]) Klein (Nachrichten III.), Korabinszky (Lexicon von Ungarn 1789) és Bartholomaeides (Memoriae Ungarorum) azt irják, hogy Lethenyei Hutternek „Meditationes de Fundamentis fidei" című művét fordította le. Nem tudom

az eredeti megjelenése után, még 1609-ben Wittenbergben fordította le. A Compendium Melanchtonnak Loci communeseit volt hivatva pótolni, mikor 1609-ben II. Keresztély szász választófejedelem a szentirásból, a Concordia könyvéből, az ágostai hitvallás nevezetesebb artikulusaiból és nagyhirű tudósok műveiből Hutter Lénárddal kiiratta és sokáig feltétlen tekintélyűnek ismertetett el. Mikor Lethenyei Wittenbergből hazatért, itthon csakhamar megtudták az egyháziak, hogy lefordította Hutternek könyvét. Sokan olvasták kéziratban, mások leirták maguknak és így hire csakhamar a consistoriumig is eljutott, mely átnézte és méltónak találta arra, hogy majdan nyomtatásban is napvilágot láthasson. Eljutott azonban a kézirat gróf Révay Judith kezébe is és az is elolvasta és nagyon megszerette, sőt megigérte Lethenyeinek, hogy saját költségén kinyomatja. Lethenyei bizott igéretében és azért magához vette a kéziratot és a latin eredetivel ismét egybevetve, kijavította és megjobbította, ékesebb magyar nyelven irt meg részleteket és a homályos helyeket megvilágította.

Igy jelent meg 1635-ben Révay Judith költségével a csepregi nyomdában az a könyv, melynek Németországban való feltétlen uralmát az is mutatja, hogy csak olyan diák mehetett ott felsőbb iskolába, aki ebben a könyvben foglalt artikulusokat könyv nélkül, szórul-szóra tudta. Lethenyei is kézikönyvet akart nyújtani magyar nyelven, melyben úgy az egyháziak, mint a világiak vallásuk nevezetesebb hitágazatait kérdésekben és feleletekben megmagyarázva találhatták meg. Erre a kézikönyvre pedig szükség volt és Lethenyei jól oldatta meg feladatát, mert dunántúli tiszta magyar nyelven irt, természetesen folyó világos stilusával, melyet épen nem ront a latin eredetihez való szigoru ragaszkodás, magyaros érthetőségével lekötve tudta tartani a figyelmet.

Ezért fogadták nagy örömmel kortársai is.
Kis Bertalan pedig a következő epigrammával üdvözölte.

Scire Deum, multum est, hoc nil sine caetera scire,
Hinc fluit optatae dulce salutis opus.
Infans ut svavi nutritur ab ubere Matris,
Sic alitur pia mens lacte potente Dei.
Tu si scire voles, Liber hic tibi dux erit aptus,
Quo mediante potes noscere rite Deum.

hogy honnan vették ezt az adatot. Ugy látszik nem vettek maguknak fáradságot arra, hogy Lethenyei könyvét Hutternak „Meditationes de Fundamentis fidei“ című művével összevessék. Én Hutternek „Compendium Locorum theologicorum“ című művének egy 1622 iki kiadásával hasonlítottam össze Lethenyei könyvét és úgy találtam, hogy szórul-szóra megegyezik vele.

Ez volt Lethenyeinek utolsó nagyobb munkája, de annál akinek ajánlva volt, nem érte el azt a hatást, amit még mint kézirat el tudott érni. Mert hiába kérte Lethenyei az Istent a könyv előljáró beszédében, hogy erősítse meg Révay Judithot az ágostai hitvallás szeretetében, hiába kérte Révay Judithot is, hogy jó szivvel olvassa a neki ajánlott művet és hogy továbbra is ösztönt adjon neki több hasznos munkának a megirására, mert Révay Judith már 1638-ban elhagyta őseinek vallását. Megmutatta, hogy mennyire szive szerint volt protestáns, mikor szomszédja, Eszterházy Miklós és a jezsuiták még egy vőlegénnyel, Forgách Ádámmal is el tudták téríteni hitétől. De azért nem lehetetlen, hogy Lethenyeinek Csepregben, 1637-ben megjelent: „Epicedion in Obitum b. Viri Adm. Rev. et Clariss. D. Gregorii Dongo Ministri Ecclesiae Kövesd dignitissimi et Ecclesiarum Vicinarum in Comit. Soproniensi Verbo Dei collectarum et constitutarum Senioris vigilantissimi, qui placide in Domino obdormivit die 24. Febr. 1637. suae vero aetatis 62. Csepregini typis Emerici Farkas Anno 1637.“ című műve még az ő költségével jelent meg. De ez ma már úgysem állapitható meg, mert ennek az emlékműnek, melyet Lethenyei soproni egyházmegyei seniortársának, Dongó Gergely kövesdi lelkésznek 1637. február 24-én történt halálára irt, ma már emléke is csak egyetlenegy, kéziratban ránkmaradt munkában él.[1])

Révay Judith házassága és hitehagyása miatt nagy zavarok támadtak a Nádasdy uradalmakban. Sárvárott felgyújtották a vár alatti várost és evvel rémitették az özvegyet. Az özvegy fiával, Ferenccel együtt, ki akkor még buzgó protestáns volt és anyja áttérésének ellene is mondott, nagy részük lehetett a papoknak is a zavargásban. De lassanként megnyugodtak a kedélyek, mert mig Nádasdy Ferenc buzgó evangélikus maradt, addig a dunántúli evangélikusok hatalmi állása úgysem rendült meg. A papok is tovább tartották zsinataikat és a régi buzgósággal vizsgálták egyházaikat. Igy Lethenyei is részt vett az 1641-iki csepregi zsinaton,[2]) 1641. március 15-én pedig az alsószelestei vizitáción volt látogatótársa Kis Bertalannak.[3]) De hire akkor már más

[1]) Egyedül Hrabovszky György tesz róla említést Presbyteriologiájának I. kötetében. Hrabovszky még látta ezt a munkát Kis Somlyón és le is másoltatta, a Scrinium Antiquarium című kéziratgyűjtemény XII. kötetében találván neki helyet. Mikor azonban Müllner Mátyás egy kőszegi pékműhelyben megtalálta Hrabovszky gyűjteményét, a nyolcadrétű XII. kötet 1—4. száma, köztük az Epicedion is már hiányzott. Ugyancsak nincs már meg Hrabovszky gyűjteményében a Compendium Locorum Theologicorum fordításának eredeti kézirata, amely szintén megvolt.

[2]) L. Bogner papi diplomáját Hrabovszky György gyűjteményében.

[3]) L. Kis Bertalan jegyzőkönyvét Hrabovszky György gyűjteményében és M. Prot. Egyháztört. Adattár VI. 1907.

kerületbe is eljutott, úgyhogy 1641. április 16-án Széchy György özvegye, a buzgó protestáns Homonnay Mária nem a superintendenshez, hanem Lethenyeihez fordult másodszor is, hogy gondoskodjék számára egy istenfélő és jóerkölcsű prédikátorról, mivel az ő vidékükön magyar nyelvű lutheránus prédikátor nincsen.[1])

Igy eddigi élete igazolta azt a várakozást, mely Báthory Erzsébet részéről a tehetséges ifju, a Nádasdyak részéről pedig a meglett férfi iránt nyilvánult. Kormányra termettsége és tehetsége teljesen megfelelt a munkakörnek, melyet számára Dunántúl legtekintélyesebb gyülekezetében kijelöltek. Buzgósággal folytatott szónoki működése a templomban egyfelől, másfelől teljes erejét igénybevevő egyházkormányzó hivatása kétségtelenné teszik, hogy szellemi tehetségeivel arányban álló egészséges és erős testi szervezetet kellett a természettől örökölnie. De a szomoru 1643. évben már ő is erősen benne járt az ötvenben és most kellett elhagynia azt a várost, amelyet már annyira megszeretett és melynek nagysága az ő nevével is kapcsolatos.

IV.

Nádasdy Ferenc áttérése és ennek következményei. Az elpártolt mágnás patronusok helyébe köznemesek lépnek. Lethenyei egyházi tevékenysége Kőszegen. Püspökségének kérdése. A reformátusokkal való kibékülése. Halála.

Elképzelhetjük, hogy hogyan érintette az, mikor Nádasdy Ferenc 1643-ban, a Katalin ünnepét követő napon, a paróchiális piaci templomban összegyült nemesség, nép és néhány prédikátor előtt kijelentette, hogy áttér a katholikus vallásra.[2]) 13 éves korában még a „Fidelis Admonitio Academiae Witebergensis“[3]) cimű protestáns polemikus munkát forditotta le, melynek átnézésére 1636. március 9-én Kis Bertalan Lethenyei Istvánt kérte fel.[4]) Buzgó evangélikus volt még akkor is, mikor anyja elkövette az árulást férje emléke ellen, mert akkor még tanitója, Kis Bertalan és a protestáns lelkészek vezették. Még később is theologiai hitvitákat folytatott irásban és szóban is Eszterházy Miklós nádorral, mely

[1]) Payr S. Egyháztörténeti emlékek 194. l.
[2]) Payr Sándor: Egyháztörténeti emlékek 215. l.
[3]) 1625-ben jelent meg Latin eredetiben.
[4]) Payr S. Egyháztörténeti emlékek 211. l. Hogy azonban ez a könyv meg is jelent volna, azt nem tudjuk, de bizonyos, hogy 1636. március 9-én még anyja, Révay Judith is akarta, hogy ezt a protestáns polemikus munkát sajtó alá adja. (L. Könyvszemle 1899. 369. és Payr S. Egyházt. emlékek 217. l.)

polémiának csak úgy szakadt vége, hogy Eszterházy az argumentumokhoz még leányának, Juliának kezét tette, amelyért hiába versengett a költő Zrinyivel együtt Nádasdy is. És igy a vitát nem theologiai argumentumok, hanem a szép Eszterházy Julia szép szemei döntötték el.

Nádasdy áttérése különben is két okból szomorúan nevezetes a dunántúli protestánsokra nézve. Az egyik az, hogy ő volt Dunántúlon az utolsó evangélikus gróf és mágnás, ő volt utolsó patronusa a protestáns lelkészeknek, aki a protestanizmust, mely fényt, rangot nem adott, sőt mellőztetést okozott és áldozatokat követelt, elhagyta. Mig a szomszéd kerületben még voltak protestáns, jó lutheránus főurak, mint a Thököly grófok, az Osztrosith és a Petrőczy bárók, a Keczerek de Lipócz, a Stansith-Horváthok de Grádecz, a Szunyoghok de Jeszenicze, a Semseyek, a Görgeyek, a Sárosyak és a Berzeviczyek de eadem, addig Dunántúlon Nádasdy áttérésével nagybirtokos protestáns mágnás már nem volt, mert azok elég korán megtudták, hogy honnan int feléjük rang, fény és királyi kegy. Ettől kezdve a protestantizmus védelme itt Dunántúlon a középnemességre várakozott és ezek meg is értették hivatásukat és ezentúl a Törökök de Telekes, az Ostffyak de Ostffyasszonyfa, aRadók de Szentmárton, a Wittnyédiek de Musa, a Horváthok de Mankóbük, a Berzsenyiek de Egyházas-Berzsenyi és más ősi lutheránus családok voltak a dunántúli protestantizmus oszlopai.

A másik pedig az, hogy Nádasdy áttérését a szokott istentelen módon csinálta meg. Még 1643-ban több mint 50 papot üldözött el birtokairól „contra Diploma Regium" és erőszakkal foglalta el templomaikat. Kiutasitotta birtokairól a tekintélyesebb evangélikus polgárokat, a szegény népet pedig erőszakkal, fenyegetésekkel és igéretekkel tudta hitehagyásra birni.[1]) Nádasdynak van legnagyobb része abban, hogy ma már alig találni protestánst a Dunántúl olyan városaiban és falvaiban, hol hajdan virágzó és népes protestáns gyülekezetek voltak. Földönfutókká tette atyja jó babarátját, tanitóját Kis Bertalant és Lethenyeit is. Ugy látszik kezdetben csak arról akart gondoskodni, hogy a kiválóbb lelkészek hagyják el birtokait, mert 1643-ban csak a felső templomot adta át a katholikusoknak, hol már 1644-ben olyan jól érzi magát Szenttamási Máté plébános, hogy már pereskedik is.[2])

Lethenyei Kőszegre ment, Csepreg pedig hanyatlott, hires iskolája bezárult, nyomdája megszünt. A nyers erőszak diadalmaskodott, de amint fénykora a protestantizmussal

[1]) Lampe: Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania 1728.
[2]) Farkas S. Csepreg mezőváros története.

függ össze, úgy van kapcsolatban hanyatlása a katholicismussal.

Csepreg eleste után Kőszegre várakozott fontos szerep, mert evvel a várossal nem lehetett olyan könnyen elbánni. Megértette először egyházi hivatását. Mig Csepregnek szellemi élete sülyed, ezé fellendül, mig Kőszegnek kitünő tanitói vannak, mint Perennyei Bálint, addig a csepregi hires tanintézet örökre bezárul, mig Csepregben Farkas András abbahagyja működését, addig Kőszegre könyvnyomdász telepszik, a Somorjáról jött Velechin András, mig Kőszeg lelkészei között kiváló erőket találunk, addig Csepregben a plébánosok lassanként teljesen kiszoritják a prédikátorokat. Megértette azonban nemzeti hivatását is. Mig 1491. óta el volt szakitva a haza testétől, 1649-ben teljesült régi vágya, visszacsatolták a haza földjéhez és ugyanakkor lett szabad királyi várossá. Igy most már nemcsak polgárainak hazafias érzelme és az egyházi kötelék, mely a dunántúli egyházkerülethez csatolta, hanem a politikai kötelék is a magyarsághoz fűzte. És ki tudhatja azt, hogy milyen része van Kőszeg magyar lelkészének abban, hogy a városi jegyzőkönyveket 1649. óta magyar nyelven vezették Kőszeg polgármesterei.

Nincs adatunk rá, de valószinű, hogy a Csepregből elűzött Lethenyeit még 1643-ban hivták meg a kőszegiek lelkészül. Mert csak 1646-ból birunk olyan adattal, mely mint tényleges kőszegi magyar prédikátort emliti és ez az adat teljesen eldönti Lethenyei superintendensségének kérdését, mely mind a mai napig tisztázatlan volt.

Majdnem valamennyi régebbi egyháztörténetiró abból indulva ki, hogy ilyen kiváló embert nem mellőzhettek a superintendens választásnál, a dunántúli egyházkerület superintendensei közé helyezte. Igy Klein[1]) azt irja róla, hogy 1635-ben senior, röviddel azután pedig superintendens lett. Schmal[2]) pedig azt irja róla, hogy Kis Bertalannak volt utódja a superintendensségben, Schmalnak csak kéziratban fenmaradt művében azonban egy jegyzetiró hosszu következtetéssel már azt mutatja ki, hogy Lethenyei 1650. előtt nem viselhetett superintendensi hivatalt. „Lethenyei István 1650. előtt nem lehetett superintendens — irja a jegyzetiró

[1]) Klein: Nachrichten III.

[2]) Fabó András: A magyarországi ág. vall. evang. tört. emlékei I. „Stephanus Lethenyei ante an. 1650. Superintendens esse nequibat: in Agendis enim Hungaricis Samariae 1650. impressis post Greg. Musay Superintendentem supscripsit qua Senior. Ergo provinciam Superintendentalem prior gessit Musay Lethenyeino. Ergo Lethenyei si quando Superintendens fuit, post Musaynum fuit, vel si ante Musaynum fuit, tempore Superintendenturae Musayanae ad dignitatem Senioratus degradatus fuit, quod incredibile."

latin eredetiben — mert Agendánknak 1650-iki samarjai magyar kiadásában Musay Gergely superintendens után, mint senior van aláirva. Tehát a superintendensi hivatalt Musay Lethenyei előtt viselte. Tehát Lethenyei, ha valaha superintendens volt, Musay után volt az, mert ha Musay előtt lett volna superintendens, Musay superintendenssége alatt fokozták volna le seniorrá, ami pedig hihetetlen.“ Azért Vilfinger, habár Bartholomaeides[1]) is azt állitja, hogy téves az az állitás, mely szerint először Kis Bertalan és később Musay miatt mellőzték Lethenyeit a püspökválasztásnál, ki tudta mutatni, hogy Kis Bertalant Musay követte a superintendensi hivatalban, sőt nem tudja megérteni, hogy egyházi iróink miért vették a superintendensek közé.[2])

Ma már azonban teljesen kétségtelen, hogy Lethenyei sohasem viselt superintendensi hivatalt.

*

Fényes, látogatott püspökválasztó zsinat volt 1646. augusztus 13-án a bükiek régi szép templomában.[3]) Első verőfényes nap volt ez a hosszu és pusztitó vihar után. Ott volt telekesi Török István és Imre, Rátky György, Sibrik István, a Palásthyak, mankóbüki Horváth Miklós, János és Ferenc, Chernel Miklós és még sokan a protestáns köznemesség köréből. Ott voltak Sopron, Kőszeg, Pozsony, Győr és Légrád kiküldöttei. Külön meghivó levelet küldött Lethenyei mint főssenior és valószinüleg mint püspökhelyettes, 1646. július 12-én a pozsonyi evangélikus gyülekezetnek, a pozsonyiak pedig 1646. július 31-én feleltek és a levélben megköszönték a meghivást és megigérték, hogy eljönnek püspököt avatni a tesvérkerület püspökválasztó zsinatára.[4]) Képviseletükben ott volt a zsinaton Heichelin János György, Pozsony első lelkésze és Cellarius János.

A zsinat főtárgya az volt, hogy a Kis Bertalan, szentgyörgyi lelkész halála következtében megürült püspöki állást betöltsék és hogy a folyó ügyeket elintézték.

A választás előtt Schubert Pál, Sopron első lelkésze mondott rövid beszédet Pál apostolnak Timotheushoz intézett második levelének III. fejezete alapján: „Omnes qui pie volunt in christo vivere, oportet persecutionem pati.“ A prédikációt Fábry István, szakonyi lelkész tartotta Apoc. II. fejezetéből: „Légy hű mind halálig és neked adom az életnek koronáját,“ melynek befejezése után Lethenyei emelke-

[1]) Bartholomaeides: Memoriae Hungarorum.
[2]) Vilfinger: A dunántúli ev. superintendentzia pred· rendje.
[3]) L. a gyülés jegyzőkönyvét: Payr S. Egyháztört. emlékek-ben 130 l.
[4]) Vilfinger: A dunántúli ev. superint. pred. rendje.

dett szólásra és arra intette az egész gyülekezetet, hogy tiszta szivvel szemeljék ki közülük a püspökjelölteket.

Négyen voltak a püspökjelöltek: Schubert Pál, az érdemekben gazdag Lethenyei István, Kőszeg magyar lelkésze, Musay Gergely, Nemeskér lelkésze és Fábry István, a consistorium nótáriusa.

A választásnál a lelkészek és a világiak sorshuzás utján adták le szavazataikat és a jegyzőkönyv csak azt mondja, hogy a sopron- és vasmegyei urak és a lelkészek szavazatainak nagy része Musayra esett, aki meghatva mondott köszönetet és az oltárnál térdreborulva esküdött meg, hogy mindvégig hiven fogja teljesiteni püspöki kötelességeit. Lethenyei pedig seniortársaival kezét fejére téve megáldotta és megerősitette hivatalában.

Lethenyeit tehát nem választották meg püspöknek. „S megfejthetlen csomó — irja Vilfinger, — hogy fősenior Lethenyeit, ki tekintettel Musayt felülmulni látszatott, az egyháziak ezen zsinaton a választásban elkerültek.“ Még nekünk is érthetetlen, hogy mért mellőzték épen az érdemes Lethenyeit. Talán törődött öregsége miatt mellőzték. Imponáló szép alakot, jó szónokot akartak amilyen Musay volt, Lethenyei pedig már olyan lehetett, mint Schubert Pál, kiről ugyanekkor azt mondták, hogy nem a püspökségnek, hanem a halálnak kandidátusa.

Lethenyei azonban nem nagyon vette zokon a mellőztetést és ezt megkönnyitette neki Musay, aki igazán nem éreztette vele felsőbbségét. Hiszen épen Musay érezte, hogy kerülete nagyon is hijával van a tudós férfiaknak és azért különösen megbecsülte Lethenyeit és 1650-ben azt irta róla Kürti Istvánnak, a dunáninneni kerület superintendensének, hogy habár a kerület nagy hijával van a tudós férfiaknak, Lethenyei mégis be tudta bizonyitani tudományos készültségét kinyomatott műveivel.[1]) Tovább is részt vett egyháza ügyeiben és nem egyházával éreztette azt a keserűséget, amit a mellőztetés miatt mégis bizonyosan érzett. Résztvett 1648. július 22-én a locsmándi partikuláris synodusban[2]) és az 1649-iki augusztus 24-iki németgencsiben.[3]) 1650. március 22-én ott van Musayval a Gyöngyös melletti Németgencs vizitációjánál,[4]) 1651. julius 20-án pedig a szakonyi kerületi gyűlésen vett részt.[5]) Ugyanazon év julius 9-én jelen volt a ruszti templom felavatásánál és ünnepélyes átadásánál.[6])

[1]) Vilfinger. A dunántúli superintendentzia predikátorainak rendje.
[2]) Lovenyák Mihály papi diplomája Hrabovszky György gyűjteményében.
[3]) Szép János papi diplomája Hrabovszky György gyűjteményében.
[4]) M. Prot. Egyháztörténeti Adattár VI. 1907.
[5]) Magyar Mihály diplomája Hrabovszky György gyűjteményében.
[6]) Payr: Egyháztört. eml. 86. l. és Hrabovszky György: Scrinium Antiquarium.

Pedig ekkor már igazán törődött ember volt és azért Musay még 1650-ben gondoskodott arról, hogy segitséget kapjon. A kőszegiek beleegyezésével a más kerületből való Regini Jakabot rendelte Lethenyei mellé és hathatósan kérte Kürti István szenicei prédikátort, a dunáninneni kerület superintendensét, a seniorokat és a consistoriumot, hogy Reginit becsülettel bocsássák el a kerületből, mert Lethenyei öregsége és erőtlensége miatt elégtelen a szolgálatra.[1])

Még 1647. február 4-én elszakitja az utolsó köteléket, ami Csepreghez fűzte, akkor adja el, mint „néhaj prédikator" (valószinűleg úgy érti, hogy néhai csepregi prédikátor) rózsahegyi egy oktál szőlőjét 45 forinton Sólymos Pálnak, magára vállalván az „evictorságot", hogy azon szőlőnek békés birtoklásában mindenkor meg fogja oltalmazni, ha utóbb netalán felesége, gyermekei,[2]) vagy rokonai őt abban háborgatnák.[3]) Mégsem tudta elfelejteni a csepregi evangélikusok körében eltöltött szép napokat és figyelemmel kisérte azontúl is a csepregi evangélikusok szomorú sorsát. Ő birta rá 1651-ben Godi Imre kőszegi lelkésztársát, hogy forduljon Musayhoz, hogy az menjen át Bükre és tárgyaljon Ebergéni szolgabiróval a csepregi evangélikusok üldöztetéséről és kérdezze meg a csepregi ispántól és pátertől, hogy ki kivánja azt, hogy Csepregben és vidékén a protestánsokat annyira háborgatják, hogy Sárvárott az üldöztetés következtében már egy meg is halt közülök. Kérdezze meg, hogy Nádasdy kivánja-e, vagy a páter, vagy az ispán? S igy tulajdonképen Lethenyeinek köszönhették a csepregiek, hogy Musay 1652. július 26-án levélben fordult ügyükben gróf Pálffy Pál nádorhoz és neki köszönhették azt is, hogy ügyük az 1655-iki

[1]) Vilfinger: A dunántúli superintendentzia predikátorainak rendje.

[2]) Tehát volt több gyermeke is. Bizonyos az, hogy az ő fia az a Lethenyei István, ki Leyser Vilmos rektorátusa alatt 1631. június 17-én iratkozott be Zvonarich Miklóssal együtt a wittenbergi egyetemre (Bartholomaeides). Visszatérése után Bartholomaeides szerint sárvári scholamester volt. Ez még talán megállhat, bár bizonyitani nem tudja, de már tévedés az, hogy ő irta volna nevét mint csepregi senior és prédikátor a Magyar Agenda 1650-iki samarjai kiadása alá. A Agenda aláirója atyja, idősb Lethenyei István volt, ki még 1653-ban is élt. Ezt azonban Bartholomaeides még nem tudhatta. A két Lethenyei Istvánt külömben teljesen összetévesztette Bartholomaeides. Horányi is az ifjabb Lethenyei Istvánnak tulajdonitja Hutternek „De Fidei fundamentis" (ismét a régi tévedés !) cimű művének magyarra való fordiását. Pedig az ifjabb Lethenyei István nem szerepel a magyar irodalom történetében, hacsak nem ő az az ifju akadémikus deák, ki az idősb Lethenyei István Harmoniájának előljáró beszéde szerint Hutter Lénárdnak Pareus Dávid Irenicumjára való feleletét 1632-ben magyarra forditotta, melyet Lethenyei ki is akart adni. Hogy azonban megjelent volna, annak nem maradt emléke.

[3]) Farkas S. Csepreg mezőváros története.

országgyülésen elő is fordult és igen nagy viharra adott alkalmat.[1])

Ekkor azonban Lethenyei már nagyon csendes ember volt, mert életének utolsó adata 1653-ból való, mikor még részt vett a november 11-iki röjtöki synodus partialison[2]), mikor azonban 1655-ben az ő kezdeményezésére tárgyalták a csepregi evangélikusok ügyét az országgyülésen, Lethenyei már valószinüleg a kőszegi temetőben pihent.

Református testvéreivel szivében kiengesztelődve halt meg. Legalább arra mutat, hogy ugyanaz a Lethenyei aki 1633-ban a Harmonia előszavában Nádasdy Pálhoz a következőket irta: „Kérem azért Nagyságodat, hogy ezt a munkácskámat vegye vidám szivel és jó néven tőlem alázatos szolgájától, Nagyságod jó gyümölcsöző haszonnal olvassa is, melyből Nagyságod tellyes értelemmel megismervén a Calvinistáknak fundamentomos hütünk Ágazati felől való szörnyü és kárhozatos tévelgéseket, a mennyire ez ideig a Calvinistaságtúl Nagyságod abhorreált és azt semmi részeiben sem jávallotta, sem acceptálta, így annyival inkább, értvén Nagyságod a Calvinistáknak Isten igejével ellenkező tevélgéseket és veszedelmes tudományukat, ennek utána irtózzék és idegenedgyék attúl," kőszegi patronusának, gróf Erdődy Bálintnénak, született Révai Zsófia grófnőnek, 1648-ban Cassai András ujfalui református prédikátornak 1644-ben Bártfán megjelent „Az Özvegység sanyaru állapottyáról" szóló prédikációját[3]) a következő ajánlás kiséretében adta, amit sajátkezüleg irt a könyvnek első lapjára: „Az Nemzetes, Tekéntetes és Nagos Groff Revai Sophia Aszszonynak, a nehai Groff Erdődi Balintnénak, meghagyot Özvegyének mint Kegyes Patrona Aszszonyának; Ezt az Özvegységnek sanyarú állapattyárul irot könyvvecsket adta és ajándékozta Lethenyei I S T V Á N. Kőszöghi Magyar Praedicator es Senior, szyvbéli jó akarattal és Isteni áldással die 20 Septembris Anno Christi 1648."[4])

* * *

[1]) Payr S. Egyháztörténeti emlékek 199. l.

[2]) Rotáry János papi diplomája Hrabovszky György gyűjteményében.

[3]) A könyv egyetlen példánya a soproni evang. lyceum könyvtárában van. Lethenyei köttette vagy kötötte kutyabőrbe ezt a könyvet, mikor gr. Erdődy Bálintnénak adta. A kötésből iráspróbák kerültek ki és ezekből valószinűvé lesz, hogy Lethenyeinek egy Pál nevű fia is volt. Valószinű, hogy az a Pál fiú azonos avval a Lethenyei Pállal, akinek „Az Szent Hitben való igaz oktatásnak szükségéről és módjáról. Egy oktatási hasznos beszédben foglalva" című munkája Kolozsvárott meg is jelent. (Szinnyei J.: Magyar Irók L alatt) De ma ennek a munkának is csak emléke él.

[4]) L. „Cassai András." c. dolgozatomat, Irodalomtörténeti Közlemények XXI. 3.

Ennek az önzetlen, ideális gondolkodású, hatalmas de nyugtalan evangélikus prédikátornak élettörténetét és működését akartam tárgyalni, hogy azután jogoson kérdezhessem, hogy mi lehetett annak az oka, hogy sem Lethenyeit nem emliti a magyar irodalomtörténetirás, sem a dunántúli hitvitázó irodalomra nem fordította figyelmét? Pedig már Pázmány tárgyalásánál is önként kinálkozott volna az a kérdés, hogy ki volt az a Lethenyei István, kit Pázmány is méltónak tartott arra, hogy neve mögé rejtőzzék. De nemcsak ezért kellett volna Lethenyeinek már eddig is helyet találnia a magyar irodalom történetében, hanem legfőképen azért, mert a XVII. század I. felében vezető szerepet játszott a dunántúli protestánsok vitairodalmában és akkor mikor az áldátlan és gyümölcstelen nyilvános viták ideje már lejárt, irodalmilag küzdött csaknem élete végéig a reformátusok ellen. Ő irta és állapította meg jó magyarsággal és velősen az evangélikus vallás tételeit. Ha belevegyült volna abba a küzdelembe, abba a nagy irodalmi vitába, amely Pázmány Kalauzának hatását akarta gyengíteni, Pázmány kiváló ellenfélre talált volna benne, bár nélkülözte a nagy irók jellemző sajátságait, a képzelet és a kedély kiváló mértékét. De benne még a reformáció korának első szent buzgalma égett és azért minden tettének rugója az evangélikus vallás tételeinek igazságáról való meggyőződése, amelyben kész volt egyházáért, mindenét, még népszerűségét is feláldozni. Munkái nem is ismernek el mást az evangélikus vallás tételein kivül, nem szólnak a szívhez, kerülik a felemelkedést, a megindulást. Kemény, kiforrott, türelmetlen, komoly és rideg egyéniség, tárgyilagos és puritán, egy harcos kor harcos fia, ki nagy önuralommal rendelkezik, de aki a harc pillanatában mégis nyugodtan semmisítené meg ellenfeleit.

Bothár Dániel.

A vallás téves és igazi hivatása.

Ritkán hatott rám olvasmány megdöbbentőbben, mint Vámbéry Ármin dr. *Küzdelmeim* c. igen értékes művének a *Vallásról* szóló fejezete. Aki, mint maga mondja, a legkülönbözőbb vallásnak hódoló emberekkel évek során át majd a katholikus, a protestáns, majd a szunita, a siita és rövid ideig még a parszi vallás inkognitójában érintkezést folytatott, aki Európa és Ázsia népeinek majdnem mindenikét megfigyelés útján ismeri, kétségtelenül nyomós ítéletre van feljogosítva. Annál megdöbbentőbb hát, ha a vallásról így nyilatkozik: „Arra a meggyőződésre jutottam, hogy a vallás vajmi csekély védelmet nyujt az emberiség lelki elfajulása ellen.“ „Az iszlam egész világában Mekka és Medina a legundokabb fertője minden bűnnek, ott éli világát csak igazán a rablás, a gyilkosság és a paráznaság. Ehez hasonló volt a kép, melyet Meshed és Kum nagy zarándokhelyein láttam és eléggé ismeretes ez a mondás: „Ki le akarja vetkezni keresztény voltát, csak zarándokoljon el Rómába vagy Jeruzsálembe“. — Majd így folytatja: „Nálunk Európában is így viszonylik a vallás az erkölcshöz és a gondolkodó ember nem képes fölérni ésszel, miért van az, hogy a kormányok és a társadalom elkövetnek minden tőlük telhetőt, hogy szemben a mind jobban lábrakapó kételkedéssel, a vallásban leljék meg a bűn orvosszerét és az erkölcsiség zsinormértékét.“ — Pedig Vámbéry szerint „ez érthetetlen törekvés hevében odáig jutottunk már Európában, hogy bizonyos irányadó társadalmi körökben követésre méltó erénynek és derék példának nyilvánítják a képmutatást, a vallási hazugságot és tettetést“. Mert Vámbéry nézete az, hogy itt köztünk „kell hogy az ember szemébe tűnjék a nálunk uralkodó képmutatás és álszenteskedés“. Sőt azt is kijelenti Vámbéry, hogy a vallásban ma már senki, még hirdetőinek tábora sem hisz komolyan: „Dacára Straussnak és Renaunak, dacára Büchnernek és Huxleynek, a nyugati nép milliói adják ki magukat kereszténynek és zsidónak, holott azt sem hiszik, hogy van

Isten. Hiszen az egyházi férfiak nagy többségét is annyira felvilágosította a modern tudományosság, hogy ők maguk hisznek legkevésbbé a tanokban, amelyeket hirdetnek és védelmeznek".

A vallásosság gyakorlásának módjára vonatkozólag azt mondja Vámbéry: „Semmi esetre se méltó a huszadik század szelleméhez, hogy a vadak szokásait vegye példa gyanánt". E mellett azonban éles szavakkal ítéli el azt a féktelen türelmetlenséget, amelylyel a bensőleg vallástalan emberek a másként vélekedőket lenézik és megitélik.

Majd meg ezt a kijelentést teszi: „Minek is tagadnám? Reám nem tett jó hatást a vallás a két világrész embereivel hosszú éveken át folytatott érintkezésem közben, mert mindennek láttam, csak arra valónak nem, hogy nemesebbé tegye az embereket. A magasabb eszmények kútforrását sem találtam meg benne, de legkevésbbé találtam benne kielégítő okot arra, hogy miért csoportosítják és osztályozzák az embereket különböző részekre a vallásuk szerint, más szóval a nagy kérdőjel felől táplált felfogásuk és ítéletük, vagy amaz utak és módok szerint, melyeken a sötétségben tapogatóznak". „Egyébként pedig a vallás Ázsiában ép úgy, mint Európában, csak a külsőség, a bűbájosság, a csodaszerűség és a titokzatosság köntösében jelentkezik, s ahol nincs meg ez a föltétel, ott vallás sincsen". Majd meg így fakad ki a vallás és a keresztyénség ellen: „Kelet és Nyugat vallásai, a mi elkorcsosodásukat illeti, sok más tekintetben is megegyeznek egymással és az ember nem érti, hogy hittérítőink hogyan és mi jogon igyekeznek meggyőzni az ázsiai népet vallásának tévedéseiről és mi alapon akarják vele a keresztyénséget a tiszta és egyedül üdvözítő vallás gyanánt elfogadtatni? Az ember még megértené valahogy hittérítőink erőszakosságát, ha a keresztyénség vivmányának mondhatnók a Nyugat rendjét és szabadságát; ámde polgáriasultságunk nem a kereszténység *által*, hanem a kereszténység *ellenére* lett naggyá". A keresztyénségre vonatkozólag, a többi vallással szemben még ezt a nagyon súlyos ítéletet is kimondja, hogy „az iszlam, a buddismus és a brahmanismus tanai a keresztyénségnél jóval erősebb támasztékai az emberiességnek, a szabadságnak és úgy az állam, mint a társadalom rendjének".

Majd így folytatja: „Századunk szellemi vivmányai nem tűrhetik tovább a sötét multból eredő vallást. . . . A vallás egyideig még kényelmes és hasznos eszköze lehet a tömegek kormányzásának és fékentartásának, de az emberi tudás és gondolkodás minden terén jelentkező haladással szemben egyre világosabbá és kétségtelenebbé válik, hogy ez a bújósdi már nem tarthat sokáig".

De legyen elég az idézetekből. Kemény és fájó itélet ez, amit Vámbéry a vallásról általában, de a keresztyénségről különösen is elmond. Kemény, mert merőben negativ, fájó, mert igazságtalan. Súlyt az ád ennek az itéletnek, hogy egy tudós mondja, aki a saját bevallása szerint a legellentétesebb vallások eszmevilágát átélte, aki zsidónak született, de mohamedán volt a mozlimek között, buddista a perzsák közt, keresztyén az európai népek társadalmában s aki tapasztalataira támaszkodva mondja ki szomorúan kemény itéletét.

Hogy a modern vallástalan szocialismus hogyan becsméreli a vallást, hogy az ifjúság magát szabadgondolkodónak nevező szektája hogyan tombol a vallás ellen, mindenikünk tudja. Ezek vádjai mind megvannak Vámbéry kijelentéseiben. Három főpontba csoportosíthatók azok a vádak. Az egyik, hogy a vallás csak szertartásokat és formákat teremt, a másik, hogy nem a jelen, hanem a merőben ismeretlen jövő dolgaival bibelődik, a harmadik, hogy azért is a mai társadalomra legfölebb ha policiális hatást tud gyakorolni, de a haladást inkább hátráltatja, mint elősegíti.

A vallások története tényleg túlságos formaérzékről és formaszeretetről tanuskodik. Nemcsak a keleti, hanem a nyugati, nemcsak a kulturátlan, hanem a kulturával biró népek vallása is sokszor merőben formák halmazába vész. A hittérítés története szerint a r. kath. vallás terjesztése sokkalta könnyebb, mint az evangéliumi keresztyénségé. Ennek fő oka nemcsak a formákban való gazdagság, hanem a régi vallás megszokott formáinak készséges adoptálása is. A pogány istenségek szobrainak miért ne lehetne Mária, Péter, József, Ágoston stb. neveket adni, mikor a hozzájuk való közeledés, az áldozások, bókolások, mécseskedések némi kis változtatással mind megmaradhatnak? És nagyban hirdetik a világnak, hogy a Krisztus hiveinek tábora hogyan szaporodik!

Nevezetes, de érthető is, hogy az emberiség amily kegyelettel őrizgeti az apák vallásos szokásait és hagyományait, mindig ép oly erős kritikát is gyakorol felettük. De szabadulni tőlük sohse képes. Tudjuk, hogy a mint Jézus keresztyénsége nem alapított formákat, úgy a reformáció sem szabott tetszetős új köntöst a buzgólkodásnak. Sőt a wittenbergi templom a tanúja, hogy a formák és örökölött szokások teljes, forradalmi eltávolítására is meg volt a hajlandóság. Ez a mozgalom csak annak a bizonysága, hogy egyesek mindig tisztán felismerték a vallásnak ama nemesebb feladatát, amely azt a lelkek újjáteremtésére s nem formák alkotására kötelezi. Hogy Luther nem helyeselte ezt a mozgalmat, annak két oka volt. Egyik a szertelenségtől való megborzadás, másik annak a józan páli elvnek a követése: „Mindenek ékesen és jó rendben legyenek!“ A szertelenség

szomorú példáival gazdag a történelem. Nemcsak a régi világ jóta harca, hanem az inquisitió borzalmai s a francia forradalom túlzásai is mind jórészben formákért, vagy formák ellen való harcok voltak.

Dogmák, formák, szertartások, teendők nyilvántartása, szolgálata, ismerete, kezelése választja el a hivőt a hitetlentől, a népet a klérustól. Ezért mondhatja ki a különböző népeket és vallásokat ismerő Vámbéry azt a szomorú ítéletet, hogy a vallások a társadalom egységesitő tényezői között nem tekinthetők első rendűeknek.

Formákra és dogmákra azonban szüksége van minden vallásnak, mert a vallás közösséget alkotó tényező. Ha csak egy közkereseti társaság alakul is, mindjárt alapszabályokat készít, s megállapítja az eljárás formáit is a maga ügyrendjében. Mindig érthetetlennek tartottam a dogmanélküli keresztyénség gondolatát. Hiszen ilyen képzelhetetlen, mert már az is dogma, hogy nem kell a dogma. A dogma a hitigazság kifejezése. Minthogy pedig hitigazságai minden vallásnak vannak, ennélfogva dogmái is szükségképen vannak. Itt csak azon fordul meg a dolog, hogy a dogmákat papiros pápákká avatjuk-e avagy csak a hitigazságok történeti kifejezéseinek tartjuk, amelyekben megtaláljuk a közösség közös hitének minimumát. Ezt a vázat aztán kiki ruházza fel hússal és vérrel, amint azt hite s lelkülete kivánja. A tételes törvényvallások, mint a zsidóké és a katholikusé, apróra kivánják megszabni az igazhitüség minden feltételét, a vallásosság medrét, a buzgólkodás formáit s ezek diskreditálják aztán a vallást azok szemében, akik a formák felett a lényeg megismerésére vágyakoznak. A dogmabőség ellen sokszor felszólalt már az emberiség. Az angol deismus korában öt főtételben akarták megállapítani a vallás alapigazságait. Kant három valláserkölcsi és bölcseleti igazságot ismert el. A mai kor hitvallásjavító törekvése is ezért kivánja az apostolikumot megrövidíteni, illetőleg egészen átalakítani, mert a formák és formulák egyszerűsítésére vágyakozik.

Evangéliomi egyházaink nem nagy súlyt vetnek a formákra. Sőt a református egyház formaszegénysége miatt nem egyszer megitélést szenved. A Vámbéryek, a modernek és a szocialisták vallásellenes szektája abban tévednek, hogy ítéletüket általánositják s nem tesznek kivételt a keresztyénség evangéliomi irányzataival szemben, mint a melyek formában egyszerűségre, dogmákban ésszerűségre törekszenek.

Abban azonban teljesen igazuk van, hogy a vallások legtöbbje esztétikus hatásokra törekszik és sokszor merőben formákba öli a vallás lényegét, vagy dogmák merevitésére

helyezve a fősúlyt, az igazhitűség nevében öli meg az igaz, az egyéni, az egyedül jogosult és értékes hitet. Ezért veszti hitelét a vallás azoknak szemében, akik a vallást a lelki élet világában kivánják ható erőnek látni, ezért merik kimondani a kemény itéletet, hogy a vallás a társadalom és az egyes ember ujjászülésére képtelen.

Képtelennek mondják különösen azért, mert a vallások a jelennek csak a szertartásokat és formákat hagyva, az élet igazi értékeit mind a jövőbe helyezik. Tény, hogy a legtöbb vallás cerimoniális és eszhatologikus jellemű. A megfizetés gondolata a jövőbe tereli a lélek egész figyelmét.

Ez a jövőben történő megfizetés minden vallás uralkodó gondolata. Amint a zsidóságot a messiási korszak reménysége, a várakozás tartotta meg az Isten iránt való hűségben, úgy Péter levelében is az elpisz = pisztisz, a reménység azonos a hittel. Pál szerint is a reménység tart meg bennünket. Jézus maga is az ő visszatérésének idejére teszi a megfizetésnek, a büntetésnek vagy a jutalmazásnak döntő nagy napját. A paruzia hite az első keresztyéneket vagyonközösségre, nőtlenségi fogadalmakra, szegénységre, önmegtagadásra, heroikus tettekre, martyromságra edzette. A mohamedánt hőssé teszi a paradicsomi boldogság reménysége, a bigott katholikust a pokol borzalmai, az elkárhozás félelme riasztja el az eretnekekkel való lelki összeolvadástól. A jövő jutalom reménye, a jövő büntetéstől való rettegés minden vallás igazi policiális tényezője.

Igen de akkor méltán mondhatja Vámbéry, hogy ma még ugyan hasznos a vallás a tömegek fékentartására, de nem értékes tényezője a haladásnak, csupán csak a rendtartásának tesz némi szolgálatot. A vallás eszhatologikus képzeteinek kidomborítására egyrészt az élet visszásságai, másrészt a vallás hivatalos képviselőinek hatalmi érdekei miatt volt szükség. Az élet visszásságaival szemben csak úgy menthető meg az emberi lélek a rezignációtól vagy a fatalismustól, ha a vallás a jövendőben történő igazságos megitélés hitét ápolja. A papság pedig az eszterikus ismeretek birtokában s kezelésével úgy áll az exoterikus ismeretek birtokában szerényen megvonuló laikus tömeg felett, mint a jelenvaló élet békességének őre, s a jövendő élet boldogságának sáfára.

A hierarhia fundamentuma és erőssége a vallás cerimoniális és eszhatologikus jellemében gyökerezik. Ezért e kettőnek jelentőségét és tekintélyét fejleszti a papság ott, ahol hierarhiává tömörült.

Ha elfogulatlanul nézzük a dolgokat, be kell vallanunk, hogy a keresztyénségnek nemcsak katholikus, hanem evangéliomi irányzata is nagyobbára eszhatologikus jellemű és

theoretikus természetű. Vallástanításunk még mindig csak ott tart, hogy nem az életre, hanem az üdvtörténeti egymásutánra néz. Szinte hihetetlen de úgy van, hogy a bibliai történetek a mi vallástanításunkban még mindig nem puszta illusztrációk, nem példatermő életképek, hanem öncélok vagy theoretikus szempontok szolgálatában állanak! Vallástanításunk ellen igen sok a panasz. A tanulók szerint a vallásórák a legunalmasabbak közé tartoznak. Sokat theoretizálunk. Nem gondoljuk meg, hogy annak a gyermekléleknek nem elméletekre, hanem hangulatokra van szüksége, olyan hangulatokra, amelyeknek mint a tavaszi esőnek és napsugárnak termő hatása van egy egész életre. Nem gondoljuk meg, hogy az a gyermek, aki a bűnt legfölebb csak hibának és botlásnak képes minősíteni, aki az emberi lélek szövevényes életét nem érti, az élet sikamlós és kanyargós útjait nem ismeri, a bűntudat és a megváltás szükségérzete, az isteni üdvháztartás titkai nagy kérdéseiben eligazodni képtelen. Vallástanításunknak merőben építőnek, hangulatosnak kellene lennie s a vallásosság épületének inkább belső, meleg, hangulatos fészkébe kellene a minden nemes és isteni dolog iránt fogékony gyermeket bevezetnie, mint a vallásdogmákból és elméleti igazságokból felépített hatalmas strukturáját boncolgatnia. Az ember ha valahol jól érzi magát, szivesen odavágyik anélkül, hogy az alaprajzok és az összealkotás kutatása csak eszébe is jutna.

E tekintetben érdekes tapasztalatokra hivatkozhatom. Nem ritkán igen művelt zsidók lépnek be egyházunkba. Természetesen több héten át foglalkozom velük. Mindig a legnagyobb tisztelettel s csodálattal hajolnak meg a jézusi keresztyénség életfelfogása, erkölcsi iránya, vallási nézetei előtt. De amikor a hitigazságnak, az élő hit követelményein túl terjedő részére, a bűn és az engesztelés gondolatára térünk, mindig megütődnek. Jézus hatalmas eszméi, példája, megváltó útmutatása, evangéliomának isteni szép világa előtt meghódolnak, de a helyettes elégtétel, a bűntől való váltság elmélete hidegen hagyja őket. Jelenségek ezek, amelyek azt mutatják, hogy a gyakorlati élet csak a gyakorlati igazságok iránt fogékony. Ezt tapasztaljuk más téren is.

Sokszor hallja az ember, hogy templomaink azért üresek, vagy azért nem oly látogatottak, ahogyan mi szeretnénk, mert prédikálásunk elvont, unalmas. Érdekes is, hogy pl. Prohászka beszédei, amelyeknek meghallgatása ma szinte divat, mindig a gyakorlati élet égető problémáival foglalkoznak. Prohászka belemarkol az életbe és azt világítja meg a maga szemüvegén át, a maga céljai érdekében, tetszetős és hatásos formában. Jézus se tett egyebet, mint a mindennapi élet és az örökkévalóság nagy kérdéseit világította meg. Pál

apostol is ezért volt görögnek görög, zsidónak zsidó. Mi azonban minden áron mindenkinek görögök akarunk lenni, azért merik elmondani a Vámbéryek nyiltan, hogy nemcsak hivésre érdemetlen theoremákat beszélünk, hanem magunk se hisszük, amit prédikálunk.

A vallás az emberek számára van. Minden kor másként kivánja társadalmi, tudományos, erkölcsi vallási szükségleteit kielégíteni. S ha mindenki természetesnek találja, hogy a mai kor embere páncél helyett puha posztóba öltözik, sátor helyett kényelmes házban lakik, olajmécs helyett villámos lámpa fényénél olvassa a szentimentálisan költött lovagmesék helyett a reális életről a leplet kiméletlenül lerántó napilapját s búbos helyett gőzfűtés láthatatlan lágy ölén melengeti fel a tagjait: azt is természetesnek kell találnia, ha a vallásban is valami újat és valami gyakorlatit keres. Újat a formák dolgában, gyakorlatit az életre való vonatkozásában.

S ezt az igényt nem szabad kárhoztatólag elitélnünk. Ez emberi jog s a közszellem természetes követelménye. Az életre és pedig úgy a földi, mint az örök életre tartozó igazságok dolgában lehetünk és kell is hogy legyünk orthodoxok, de a formákban engedhetünk s engednünk is kell, különben a formák miatt a vallástól fordulnak el.

Jézus még a mózesi törvények megtartásában is szabadkezet engedett a híveknek, mert a lélek átalakulására fektette a súlyt. Ma, sajnos, olyanformán áll a dolog, hogy bizonyos formák egyesítik az embereket, de benső, komoly vallásosságot nem tudnak teremteni bennük.

Pedig a vallás igazi feladata ennek a komoly, benső vallásos életfelfogásnak a megteremtése a lélek és az élet evangelizálása. Evangéliomi egyházunk gyönyörüen fejezte ki e nagy gondolatot a látható és a láthatatlan egyházról szóló tanításában. A láthatatlan egyház tagja mindenki, akinek a lelke össze van forrva Istennel. Ezt a láthatatlan közösséget épiteni van kötelezve minden egyes látható egyház.

E kötelezésből folynék az egyházak, mint vallásos közösségek ama feladata, hogy a legnagyobb türelemmel sőt kölcsönös támogatással igyekezzenek a közös célt szolgálni. Amig a vallásos közösségek, az egyházak idáig felemelkedni nem bírnak, amig az igazhitűség elsőbbsége felett vitáznak, egymástól lelkeket halásznak, addig a gondolkodó és figyelő emberek tiszteletét és rokonérzését mindig kockáztatják. Mert a hithűség olyan, mint a hazafiság. Nem akkor igazi, ha másnak a hazafiságát nem tiszteli, hanem akkor, ha tiszteletet parancsoló hűséggel ragaszkodik a tulajdon hazájához, de a másét nem bántja és nem bánja.

Különösen nekünk, a reformáció gyermekeinek kellene ezt az igazságot mindig szemünk előtt tartanunk. Nincs ellenszenvesebb valami, mint ha a szabadelvűség, a felvilágosultság hangoztatói nem tudják a más nézetüeket türelemmel elviselni. A protestantismus mostani térvesztésének egyik okát egy tőlünk kitérő intelligens hivünk abban jelölte meg, hogy ha már formákhoz és dogmákhoz ragaszkodó, egymástól reverzálisokat követelő, állásokért kitéréseket kivánó, türelmetlen vallási közösség tagja is tud lenni az ember, akkor inkább legyen a r. kath. egyházé, amely legalább multjával és elveivel nem jut ellenmondásba, amikor szeretetlen és türelmetlen.

A reformáció története mutatja, hogy mihelyt a protestantismus letért az eredeti elvi alapról, s amikor theoretikus vitákba bocsátkozott, tüstént elveszitette a közönség rokonérzését. A magyar protestantismus hanyatlása összeesik a hitvíták korával, a miknek kezdete a felekezetekre való szakadás volt. Ma ismét a hanyatlás korszakában sínlődünk s ma ismét oly éles a felekezetieskedés közöttünk, amilyen se nem hasznos, se nem méltó a reformáció híveihez. Ma még az azonos felekezet kebelén belül is mindenütt éles ellentéteket teremtenek a különböző irányzatok, amelyek mindenike az egyedüli igazság és egyedüli jogosultság igényével lép fel. S ma erős törekvését találjuk a formák és dogmák szigorú elhatárolásának, ami pedig a roformáció egyházában merőben jogosulatlan. Jogosulatlan azért, mert a reformáció hitelveken és nem formulákon indult meg és áll s erejét sohasem a nagyon is laza formákhoz való ragaszkodásából, hanem az életre való komoly hatásából merítette.

Tehát mindenfelől csak az életre jutunk. Ami nem tud az életre hatni, az nem is életrevaló. A theoriák is csak akkor értékesek, ha az élet igazolja őket. Nagyon szép az a rajz, amelyet Kidd a vallásoknak a nemzetekre és azok művelődésére gyakorolt befolyásáról fest. Megcáfolhatatlan érvekkel bizonyítja be, hogy a protestantismus társadalmi értéke aránytalanul nagyobb, mint a katholicismusé. A protestantismus egyinéségeket nevel, azért .válik mindenütt a haladás és a kultura tényezőjévé. Akik a vallás ellen törve a protestantismust is hajlandók elejteni, azért teszik ezt, mert a vallásnak s a protestantismusnak az életre való eme hatását felismerni nem tudják.

Ők-e a hibásak, vagy mi? Ők csak abban hibásak, hogy általánosítanak s a protestantismusban rejlő hatalmas társadalmi erőket nem kutatják fel. De mi meg abban vagyunk sokkalta hibásabbak, mint ők, hogy ez erőket fel nem fedjük s azok birtokában az élet irányítását kezünkbe nem vesszük. Itt van pl. a társadalom ujjászülésének hatalmas gondolata.

Miért nem állunk mi a küzdők élére, megmutatva, hogy a protestantismus demokratikus elvei, autonom erkölcsisége, altruistikus életfelfogása a legalkalmasabb kerete minden társadalomnemesítő törekvésnek!? Miért nem igyekszünk a szabadságra vágyó lelkeket az igazi evangéliumi szabadság eszméihez elvezetni!? Miért nem tudunk a társadalmi mozgalmak apostolai lenni, s megteremteni újra azt a gyakorlati keresztyénséget, amely a lelkek millióit képes egy eszményi közösségbe tömöríteni!?

Érdemes ezen gondolkodni!

Raffay Sándor.

A legujabb Kálvin-kép.[1])

„Minden történetírás végső célja a jelen megértése."[2]) Az emberi szellemnek fejlődése minden pontján önmaga megértése végett van szüksége a história visszatekintő pillantására: arra a több-kevesebb erőfeszítéssel járó munkára, hogy önmagát minden tartalmával együtt határozott történelmi folyamatokba foglalja bele s ezáltal is egy nagy egésznek szerves része gyanánt ismerhesse föl. Ez az általános szükséglet élteti a történettudománynak azt az ágát is, amely a nagy emberekkel, a történelmi, korszakalkotó személyiségekkel foglalkozik: ujraalkotja képüket az élet elevenségével, s más és más szempontból igyekezik meglátni és megvilágítani a jelentőségüket. Mert — anélkül, hogy minden téren a Carlyle-féle hőskultusz túlzásaiba akarnánk beleesni — annyit legalább is bizonyosnak kell tartanunk, hogy történelmünk és jelenünk erkölcsi erőinek és ideáljainak a legjava elválaszthatatlanul össze van forrva egyes nagy személyiségekkel. Ez erők életének, az ideálok hű követésének elsőrangú érdeke az, hogy őket eredetükben, forrásaikban, alkotóikban is megértsük. Bizonyos józan, de kongeniális individualizmusra azért mindig szüksége volt, van és lesz a történetirásnak. Nemcsak pedagógiai, hanem egyenesen tárgyi szempontból, magának a tudománynak érdekében.

Ha valakivel, úgy Kálvin Jánossal szemben kell a históriának figyelnie erre a kötelességére. A kálvinizmus, a maga negyedfélszáz esztendőn át kifejtett történelmi erőivel, ma is, mint a kulturéletnek egyik hatalmasan számottevő tényezője áll élő alkotásaiban az elfogulatlan történeti vizsgálódás előtt. Minél elfogulatlanabb, minden hitvallási, egyházi korláttól minél szabadabb az illető kulturhistórikus vagy történelembölcsész: annál inkább. (Troeltsch, Max Weber, Dilthey). És a kálvinizmusnak ez a világraszóló jelentősége

[1]) *Doumergue Emil,* a montaubani theologiai fakultás dékánja: *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps.* (Kálvin János és kora) IV. kötet: *La pensée religieuse de Calvin* (Kálvin vallásos gondolkodása) Lausanne, Bridel 1910, VIII+485. o. nagy ívrét, Kálvin Boijmans-muzeumi (Rotterdam) arcképével 30 frank.

[2]) *Troeltsch E. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.* 2. o.

a maga erkölcsi karakterével, annak legmélyebbre nyúló szálaival a Kálvin személyiségében gyökerezik. Bátran el lehet mondani, hogy a kálvinizmus, mint erkölcsi, mint a személyiség erejéből fogant történelmi alkotás: mint kultureszmény, lényegében — maga Kálvin. És csak a sötétben tapogatózik az, aki a kálvinizmus történetének akármely pontját, akármely eszméjét akarva megérteni: az alappal, a kulccsal, a Kálvin személyiségével nem számol.

Hogy ez a számolás sokszor és sokaknál a leszámolással egyértelmű: az nem sokat változtat azon a tényen, amelyről a régibb és ujabb Kálvin-irodalom, a maga szinte beláthatatlanná nőtt nagy számával és bő részletességével tanuskodik. Ez a tény a föntebb érintett szükségnek és kötelességnek a megértése. Az egyházhistória s a legujabb időkben az általános kulturtörténetírás is meg-megujúló és egyre fokozódó érdeklődéssel fordúlt és fordul ennek a világtörténelmi személyiségnek mélységei és titkai felé. Ám ennek a ténynek és ennek a munkának megvannak a maga sajátos nehézségei, megvannak az objektiv történetírást fenyegető veszélyei. Ott, ahol egy személyiségből akarunk megérteni egy vele összeforrott, belőle kinőtt történelmi alkotást, nagyon közel áll a veszedelme annak, hogy visszájukról nézzük a dolgokat: az illető alkotás iránt való rokon,- vagy ellenszenvünket, róla alkotott sokszor nagyon is egyéni értékitéleteinket visszük bele a személyiség vizsgálatába is. Nem uj szempontokat keresünk a személyiségben, hanem a magunk meglévő és nem ritkán megrögzött szempontjait akarjuk mindenáron ráerőszakolni. Ennek a meglehetősen közkeletű történetírói botlásnak, ezeknek az akaratlanul is nagyszabású falsumoknak nincs csattanósabb példája, mint a régibb és ujabb Kálvin-irodalom s ez irodalom megállapításainak a tudományos és társadalmi köztudatban való lecsapódása. Igen kevés kivétellel nem arra törekedtek ez irodalom munkásai, hogy a Kálvin mind alaposabban megismert történeti, élő személyiségéből nyerjenek uj szempontokat a kálvinizmusról uralkodó tudományos és közfelfogás — legelsősorban a *saját* felfogásuk — revideálásához. Hanem sokkal inkább a kálvinizmus multjával és jelenével szemben elfoglalt egyéni álláspontjuk volt a főmotivum akkor is, amikor Kálvin alakjával foglalkoztak s egy hús és vér Kálvint akartak megrajzolni. Aszerint, amint a jezsuitizmus, az ó-katholicizmus, az orthodox lutheri vagy kálvini irány, vagy épp a liberális történetkritikai theologia neveltjei és hivei voltak, lett a kezük alatt a genfi prófétából egy föltétlenül agyonrágalmazott vagy föltétlenül agyondicsért eszmelovag, egy nagy elmeerejű, de kétesértékű reactionarius epigon, vagy a legjobb esetben a XIX. századbeli modern theologiának egy megdestillált előfutárja.

Ennek az époly kényelmes, mint amilyen igazságtalan „történelmi" módszernek az volt a legjellemzőbb és nagyon természetes tünete, hogy az elsőrangu források alapos áttanulmányozásától a legtöbb esetben irtózott. És előállott az a félszeg helyzet, hogy a Kálvinnal és alkotásával foglalkozók bibliája, vagy legalább is vezérfonala (a protestánsoké is!) jó félszázadon keresztül az ó-katholikus *Kampschulte-Cornelius*-féle nagyszabású, de az elfogulatlanságtól messze álló, hatalmas forráskészletét nagyon is célzatosan kezelő munka lett.[1]) Hogy az ilyen „forrás"-ból merítők hamisítatlan képet a legjobb akarat, esetleg a legőszintébb rokonszenv mellett sem adhattak Kálvinról: annál mi sem érthetőbb. De egyuttal — nemcsak a kálvinizmusnak, de az igazi történetírás méltóságának érdekében is — mi sem volt kivánatosabb, mint egy erélyes és következetes „ritornar al segno" a Kálvin-irodalomban. Az elsőrangú forrásoknak, a Kálvin irásainak új, részletekbe menő, átfogó, minden oldalra és minden szempontra kiterjedő, szigorú szemű, elfogulatlan áttanulmányozásából és feldolgozásából, azután meg a XVI. századbeli Genf és Európa történelmi milieujének éppoly ihletett, mint amilyen aprólékos ujraalkotásából: ebből az egyszerre jegesen kritikai és forrón divinativ munkából kellett ujraélednie a Kálvin valódi, történeti személyiségének. A phoenix-madárnak saját hamvából és abból a levegőből, amelyben elégett.

Erre a munkára vállalkozott mult és jelen legnagyobb Kálvin-történetirója; *Doumergue Emil.* A csodálatos türelmű, fáradhatatlan és mindig szerencsés kezű kutató, az óriási elmeerejű feldolgozó, a fényes logikájú kritikus, a beleérző művész még nincs készen önkitüzte feladatával. Hatvannyolc éves ősz fejjel, de a munka régi, fiatalos lázában most dolgozik még az ötödik, úgy látszik, utolsónak tervezett foliánson, *Kálvin egyházi és politikai eszméin* (La pensée ecclésiastique et politique de Calvin). De a már megjelent négy hatalmas nagy ivrét kötet (*Kálvin ifjusága* 646 o., *az első kisérletek* 828 o., *Kálvin városa, háza, utcája* 732 o. és a föntjelzett) külön-külön és együttvéve is biztosítja szerzőjének a versenytárs nélküli elsőséget a Kálvin-irók között, tekintet nélkül a munka mostani befejezetlenségére, amit különben amúgy is csak relative mondhatunk el: hiszen mindegyik kötet önmagában véve önálló, befejezett, művészi egész.

Miből sarjadt ki ez a páratlanúl nagyszerű restaurációja egy világtörténelmi személyiség alakjának: azt semmiféle szobatudósi becsvágyból, semmiféle elvont tudományos érdekből vagy akár polémikus szenvedélyből sem lehetne egy-

[1]) *Johann Kalvin, seine Kirche und sein Staat.*

magában megmagyarázni. Doumergue-et elsősorban egy személyi tényező avatja a személyiség klasszikus történetirójává. Ez a tényező az öreg hugenotta professzornak négy század porán áttörő s már egészen a személyes ismeretség, szeretet, és csodálat jellegét viselő vonzódása a genevai prédikátor és tanár fönséges és lebüvölő élettel teljes alakjához. Mondanom sem kell, hogy ez a párját ritkitó személyes viszony tudós és tárgya között megint legnagyobbrészt Kálvin és Doumergue szellemének kongenialitásában gyökerezik. Külön tanulmány tárgya lehetne ez a psychologiai tény, amely még a szorosabb értelemben vett személyiség-historikusoknál is vajmi ritka; csak a mi Thaly Kálmánunk Rákóczi-kultuszában tudom hirtelen megtalálni méltó analogiáját. A hasonlóság ugyan itt is inkább csak az érzelmi momentumokra, mintsem a tudományos és irói értékre nézve áll. De ha Thalyt ország-világ részéről méltán megilleti a Rákóczi iródeákjának egyszerű és mégis olyan büszke jelzője: úgy Doumergue is méltán tekinthető a Kálvin XX. századbeli nagy „*eschollier*"-jének. Ez a kortársak és utódok részéről az egyetlen jutalom, amely valamennyire felér a végzett munka belső értékével, gigászi erőfeszítéseivel.

Ennek a monumentális alkotásnak (milyen megrenditően nagy igazság költözik most egyszerre ebbe az elkoptatott frázisba!) előttünk fekszik a negyedik kötete, a körülbelül 13—14 hónapja megjelent „*La pensée religieuse*". Tehát: „Kálvin *vallásos gondolkozása*" (vagy, ha úgy tetszik: *vallásos eszméi*; mert a francia *pensée* szót itt egyszerűen *gondolattal* visszaadnunk nem lehet) — és nem: *Kálvin theologiája*. Mi sem bizonyosabb, mint az, hogy a különbségtétel szándékos, a cím megválasztása tervszerű, az egész munka szellemének megfelelő. Doumergue történetet irt és személyiséget akart látni és láttatni: így természetes, hogy a dogmatikus-ethikus Kálvinon keresztül a vallásos Kálvin érdekli, a theologusból — akit, míg *csak* theologusnak tartunk, örökösen és végzetszerűen félreértünk, — az Istene kegyelmében boldog és Istene dicsőségéért küzdő *ember* beszél hozzá. Ecce homo. A formula alatt, amely máglyákat gyújtott föl és szellemi rémuralmat teremtett — ime a szív, amely esengett a szeretet és a békesség után és tapasztalásból ismerte az „unio mystica cum Christo" kimondhatatlan édességét.

Azután az igazi nagy, vér szerint való theologusnál amúgy is egészen vallás a theologia és egészen theologia a vallás. Korszakalkotó egyéniségeknél különösen így van ez s Kálvin, aki a theologiában sem lehetett más, mint korszakalkotó, tipikus példa rá. A személyes vallásosság egészen át meg áthatja, jó részben maga teremti meg az ő vallásos

gondolkozásában az iskolás elemet, a theologiai mezt. Amit egy későbbi epigon korszak dogma gyanánt kénytelen elfogadni, vitatni, analizálni és dühösen védni; amiben egy hideg nézésű kritika még később szükségképpen meg fogja különböztetni az „örökértékű tartalmat" és az „időszerű formát", — az ott még mind a személyiség kategoriájába tartozó szerves egység, mind anatómiát nem tűrő élet.

Doumergue e kötetének legnagyobb kiválósága és szokatlan érdekessége: éppen ennek a belátása. Előadása távol áll az elvont modorban való fejtegetés kathedrai hangjától: elsősorban bemutat, fest, örökösen a személyi, az érzelmi, a logikát nem tűrő mozzanatokat mutogatva föl a vallásos Kálvin gondolkozásában. De ehhez aztán utólérhetetlen művészettel ért. Apológia, polémia, az egyes mozzanatok és kérdések történelmi vagy filozófiai beállítása:[1]) mindez csak eszköze — igaz, nem kevésbbé mesterien használt eszköze — az egyetlen, a nagy célnak: a vallásos személyiség képe megalkotásának. A sorok között mindenütt egy darab élet és egy darab történelem forró igazmondása lüktet, nem pedig egy élettelen rendszer theologumenái fagyasztanak.

Honnan lehetett ezt az életet ilyen meglepő, közvetlen elevenséggel, és amellett ilyen emberileg tökéletes egységben föltárni? Az Institutio klasszikus megtestesülése, elsőrangú okmánya a Kálvin vallásosságának, de nem az egyedüli s nem olyan, hogy a többit, amelyeket tipikusan képvisel, egyszersmind pótolni is tudná. Mögötte és mellette ott van egy szédületes és szinte emberfölötti termékenységre való irodalmi munkásság: káté és hitvallás, levelek és vitairatok, kommentárok és prédikációk. A Kálvin vallásos személyiségének a képe csak mindezeknek a — legalább megközelítő — kimerítésével válik igazán teljessé: ezek adnak a megitéléséhez új meg új szempontokat, a megalkotásához eddig nem is sejtett eleven erőket, életelementumokat. Doumergue ennek a rengeteg, de nélkülözhetetlen anyagnak a feldolgozására is megtette azt, amit előtte senki: megtette azt, ami egy emberi élet korlátai között egyáltalában lehetséges. És jórészt ennek köszönhető, hogy az *ő* Kálvinja az eddigi rekonstrukciók legnagyobb részétől merőben különböző igazi, hús és vér Kálvin.

Ennyi életanyag, ennyi személyes dokumentum bizonyára nem tűrte volna meg a túlontúl és mindenáron való rendszerezést. Azért rendkivül szerencsés gondolata a szerzőnek, hogy anyagának nemcsak megértésében és átérzésében, de

[1]) Becses dogmatörténeti összefoglalásai, aperçu-i között talán a három legsikerültebb: a szabadakarat problémájának (155 skk. o.), a krisztológiának (210 skk.) és a predestináció-tannak (404 skk.) történelmi bevezetése ill. beállítása.

szervezésében is igyekezett egészen kálvini lenni és a Kálvin sajátos koncepcióihoz maradt hű. Annál több értelme volt pedig ennek, mert ezek a koncepciók, a Kálvin vallásos gondolkozásának rendszeres jellemvonásai, a legszorosabb és legvilágosabb összefüggésben vannak (mint később még rátérünk) magának Kálvin vallásának lényeges tulajdonaival. Innen, hogy a dispositio kérdését Doumergue a lehető legegyszerűbben oldja meg: az *Institutio* legteljesebb (1559) kiadásának keretében, mindenütt szinte lépésről-lépésre e mű vezérfonalán haladva dolgozza föl egész anyagát. Ugyhogy ezt a kötetét (és bizonyára a következőt is) bátran el lehetne nevezni az Institutio *kommentárjának*. Csak az a nevezetes és mindenek fölött értékes e kommentárban, hogy itt Kálvint nem annyira Doumergue kommentálja, mint sokkal inkább — maga Kálvin. A kommentárok szempontjából, tudjuk, ez az ideális követelmény s egyszersmind az ideális érdem is.

A munkát meleghangu ajánlások s éppoly szerény, mint önérzetes előszó után „*Introduction*" nyitja meg, amely tömör összefoglalásban becses és szükséges tudnivalókat nyujt az Institutio történetéről, irodalmi és tudományos értékéről. A két első könyv (livre) megfelel az 1559-iki editio I. könyvének (De cognitione Dei Creatoris). Az *első könyv címe: Prolegomena* s tartalma (3 fejezetben, u. m. Isten dicsősége; a természeti vallás és az általános kegyelem; a kijelentett vallás és a szentírás) a *második, Istenről* szóló könyvvel együtt (ennek három fejezete: az Atya; a Teremtő; a Mindenható) teljesen felöleli az Inst. liber primusa XVIII. fejezetének anyagát. A második és harmadik könyv (De cognitione Dei Redemptoris etc. és De modo percipiendae Christi gratiae etc.) tartalmát aztán Doumergue munkájában 5 következő könyv dolgozza fel u. m. 3, *a bűnös* (3 fej.: A bűn; a bűn és az ész; a bűn és az akarat) = Inst. II. 1—5 fej.; 4, *a törvény* (3 fej.: A tizparancsolat; a törvény és a keresztyének; a régi és új szövetség) = Inst. II. 6—11; 5, *a közvetítő* (2 fej.: A közvetítő személye; a közvetítő műve.) = Inst. II. 12—17; 6, *a keresztyén élet* (7 fej.: A hit; a hit által való megigazulás; a világról való lemondás s a világ fölhasználása; Kálvin és az aszketizmus; a keresztyén szabadság; az imádság; a halál után) = Inst. III. 1—20 és 25; 7, *a predestináció* (3 fej.: A tan kialakulása; a tan előadása; a tan eredete és történelmi hordereje) = Inst. III. 21—24. Járúl még mindezekhez egy hatvan oldalnyi, a megelőzőknél sűrűbb nyomású *Függelék*: „*Az 1909-iki jubileum és Kálvin theologiája*" címmel. Ez a rendkivül becses adat- és idézetgyüjtemény (körülbelül a fömű tartalmának megfelelő csoportosításban) nemcsak a Doumergue szédületesen nagy olvasottságának és rendező elmeerejének a bizonysága, hanem egy

nagyon jelentős és nagyon örvendetes másik ténynek is. Annak, hogy a négyszázados évforduló nemcsak mennyiség, de minőség dolgában is nagyon fellenditette a Kálvin irodalmat: a legkülönbözőbb theologiai és filozófiai irányok képviselői meglepő egyértelemmel rázták le magukról a hagyományos és szentesített előítéletek nyügeit s emelkedtek föl a Kálvin személyiségének többé-kevésbbé elfogulatlan, de a legtöbbször rokonszenves és csodálattal teljes megértéséhez, méltánylásához. Igazán fölemelő látvány, a jubileumi nagy év felpirkadásával mint ragad meg mintegy varázsütésre annyi különböző táborból összeverődött theologust, történettudóst, filozófust a vallásos személyiség, az élő történelmi erő, amelynek mindegyikhez van valami köze, valami mondanivalója. Azt persze mondanom sem kell, hogy Doumergue nemcsak ezt a legujabb, hanem a régibb s legrégibb Kálvin-literaturát is ex asse ismeri (a kötet a maga nagyszámú és nagybecsű lapalji jegyzeteivel, appendixével és a végére csatolt jubileumi bibliografiával — melyben egy pár magyar munka is szerepel — nemcsak az eddig legtökéletesebb kommentárja, de a legteljesebb bibliografiája is Kálvin theologiájának) — s így az előbb említett nevezetes tény és eredmény megállapítására is elsősorban ő volt illetékes. Tudósi szerénysége csak egy dolognak a fölemlítését nem engedte meg neki, s nyilván ez az egyetlen hiánya is az appendixnek és a bibliografiának: azt t. i., hogy a Kálvin-irodalom e nagy pálfordulásában minden kétség nélkül nagyban közremunkált — *ő maga is*, művének a jubileum előtt már megjelent 3 első életrajzi kötetével (melyek közül az első, ha nem csalódom, 1899-ban került a könyvpiacra). Mennyi félreértést eloszlattak, mennyi történelmi hazugságot összezúztak, mennyi felületes megállapítást kiigazítottak már ezek is! A most tárgyalt negyedik és a készülő ötödik kötet pedig csak betetőzi majd ezt a hatást s végre a rég óhajtott éles, tiszta, nappali világítást veti Kálvin személyiségére s ezzel együtt a modern protestánst (bátran mondhatni így is: a modern embert) a kálvinizmus világtörténelmi művének s így önnönmagának megértéséhez is hatalmas lendülettel segíti közelébb. — A már most várva — várt ötödik kötet különben nyilván az Institutio *negyedik könyvének* (De externis mediis vel adminiculis etc.) fonalán haladva fogja előadni „*Kálvin egyházi és politikai eszméit*", — a genfi reformátort, mint szorosabb értelemben vett kulturnagyságot és mint a józan és evangéliumi modern szociális keresztyénség apját mutatva be. Azokra a végtelen fontosságú problémákra gondolva, amelyek tisztázásukat ettől a kötettől várják, a tudományos érdeknek igazán imádságba kell átolvadnia a 70-ik év határához közelgő ősz montaubani tudós életéért, munka-

kedvének és erejének még hosszú éveken át való üde, fiatalos — a maihoz hasonló — fönnmaradásáért![1])

Ennek a ragyogó tollal, a protestáns francia *esprit* minden nemes tulajdonságát magában egyesítő előadással megirt, hellyel-közzel valóságos drámai szemléltetéssel megrajzolt legujabb Kálvin-képnek kétségkivül megvan a maga szorosabb értelemben vett nagy theologiai értéke is. Nincs Kálvin theologiájának az a részletkérdése, amelynek tárgyalásánál ne lenne ezentul ennek a műnek szava, sokszor döntő és szinte forrásszerű jelentősége. De amiben az egész munka értékét, gondolom, summázni lehet: az az a tény, hogy Kálvinnak, a vallásos s *ennélfogva* a theologus Kálvinnak egyéniségéből hasonlíthatatlan élethűséggel emel ki pár alapvető vonást. El lehet mondani, hogy az egész munka mintegy tervszerűen ezeknek a vonásoknak kidomborítására volt fölépítve. Doumergue szemmelláthatólag ezeken át akarja megértetni az egész Kálvint és vallását. S ez egészben véve, jobban sikerül is neki, mint Kálvin bármely más biografusának eddigelé.

Ilyen alapvonása a Kálvin vallásos karakterének mindenekelőtt a *tapasztalati jelleg*. Kálvin egész határozottan nem intellektualista. Az a csökönyös babona, amely a Kálvin szive helyén csak a kettős predestináció syllogizmusát tudta látni, minden talaját elveszíti a források olyatén áttanulmányozása és fölhasználása után, amilyet Doumergue végzett. A rideg dialektikus helyett itt a kegyes mystikus áll előttünk, aki Szent Bernáttal elragadtatott himnuszokat zeng a megdicsőült Jézushoz, s akinél e mystikus lendület nemhogy gyengülne, de folyton erősbödik élete alkonya felé (235—236. o.), aki a hitfogalom és a hit által való megigazulás fejtegetésénél egész kifejezetten fölveszi a harcot a (legelsősorban katholikus) intellektualizmussal és mindenütt a személyes élmények hevétől lüktető lélektani elemzéseket ad tárgyairól (kn. 268—269. o.); aki az imádságnak is oly klasszikus, kőbevésni való, mert tapasztalati psychologiáját adja (328 sk.); aki a „decretum horribile" védelmére is a vallásos tapasztalat

[1]) A munkának, mint életrajznak, tulajdonképpen ezzel az ötödik kötettel sem lesz még vége. Doumergue a szorosabb értelemben vett biográfia fonalát csak a Genfbe való visszatérésig (1541) vezette, az akkori Genf milieurajzával együtt, mely maga külön egy kötet. De Kálvin már Strassburgban érik azzá a vallási, egyházi, politikai és szociális reformátorrá, aki visszatérte után ujjáformálja Genf és Európa arculatát. „Pensée"-je e ponton már tökéletesen kiforrott, s a történelmi sorrend külső és a személyiség életének benső logikája egyaránt azt kivánta, hogy az iró a vallásos személyiség és az egyházi és társadalmi reformátor-próféta képét már itt a maga teljes egységében felmutassa, s ne csak a biográfia legvégén. Hogy Doumergue a „pensée-val nem várt idáig: jól tette; de hogy utána eljusson idáig, azt, bár a csodával volna határos: faxit Deus! L. különben az „Avant-Propos"t. VIII. o.

érveivel fegyverkezik föl (383 skk.) és a filozófikus észbizonyítás lehetőségével készakarva, tervszerűen szakit. (408. o.). — Csak természetes aztán, hogy egy ilyen egészen tapasztalati vallásosság a maga gyökeréül sem ismerhet föl mást, mint egy „*inscriptus omnium cordibus divinitatis sensus*-"t (41. o.) mint egy egyészen tapasztalati, érzelmi jellegű „*cognitio dei*"-t.

Ennek a tapasztalati vallásosságnak természetes kiható jelentkezése az a másik alapvonás, amely félre nem ismerhetően határozza meg a Kálvin egész theologiáját, éppúgy mint homilétai és kommentátori munkásságát. Ez a *gyakorlati vallásos érdek*. Nem szereti, sőt kifejezetten elitéli az elvont spekuláció vagy a szines fantázia csapongó, üres elmejátékait. Egy Verulami Baconról vett analogiával elmondhatjuk, hogy Kálvin par excellence *a gyümölcs* theologusa.[1]) Akármilyen magasan jár is, a theologiai koncepcióknak, fejtegetéseknek végső kihangzása mindig a „*trés bon fruit et savoureux*" (a kiváló, izes gyümölcs) megkeresése és felmutatása a hitéletre való közvetlen hatás szempontjából (pl. a Krisztus hármas hivatalának kifejtésénél 224 skk. s ált. az egész krisztologiában 207 skk.) Ez a nemes pragmatizmus nemcsak nagy rokonszenvet biztosit theologiájának, de igen sok józanságnak is forrása. (A szentháromságtan kifejtése a tapasztalati soteriologia alapján 93 skk; tartózkodó eschatologia 342 skk.); aminthogy bizonyára ebben a gyakorlati vallásos érdekben lehet megtalálni az iráshoz való ragaszkodásának, theologiája biblikus jellegének egyik gyökerét is: „*ne feljebb, amint irva van.*"

Ennek a két alapvonásnak pedig a Kálvin egész vallásos gondolkozására, egész theologiájára nézve döntő a következménye. Ahol a tapasztalati alap és a gyakorlati érdek uralkodik: ott a *rendszernek* bizonyára csak nagyon alárendelt szerepe lesz. Kálvin sohasem az a késhegyig sytematikus theologus, aki egy filozófikus észelvből, egy Isten-eszméből kiindulva, szigorúan apriorikus módszerrel akarna konstruálni egy zárt és a legkisebb részleteiben is kicirkalmazott rendszert (v. ö. 88 skk. o.). Őt még az Institutio is sokkal inkább praktikus theologusnak mutatja, aki *aposteriorikus* módszerével ujra meg ujra tapasztalati alapelvére és forrásaira tér vissza, logikus sorrendben és vaskövetkezetességgel haladva mindenütt, de szemmelláthatólag sohasem törekedve a rendszeres tökéletesség formális, logikai eszményére. Rendszerének épp az a pontja nyujtja a dialektikus birálat számára a legsebhetőbb helyeket, amelyben a vallásos érdek a legnagyobb diadalát üli: t. i. *a predestináció-tan*, amely

[1]) Lásd különösen a *Doctrine pratique*-ra vonatkozólag 24 skk. o.

tehát korántsem elvont, deduktiv-logikai érdekből, pusztán csak a rendszer tökéletessége kedvéért született meg és nyerte végső formulázását, hanem az aposteriorikus-tapasztalati módszer végső, természetes követelményeként. (351 skk.) Nem száraz logikai következtetés, hanem eleven vallás-erkölcsi postulatum. A Kálvin egész „rendszer"-ét általában ilyen postulatum gyanánt kell felfognunk és ebben a szigorúan keresztülvitt (ha valamiben, úgy ebben aztán lehet szó szigorúságról) tapasztalati jellegben és aposteriori módszerben kell keresnünk *a kálvinista dogmatikai koncepció eredetiségét* (mint azt a kiváló lutheránus systematikus, Seeberg is elismeri 87. o.) — és korántsem a Baur és Schweitzer óta (29 skk. o.) meggyökerezett, de vajmi kevés reális alappal biró különbségtételben: t. i. abban, hogy a kálvinizmus rendszere *felülről lefelé*, a lutheránizmusé ellenkezőleg *alúlról felfelé* haladva konstruálna; hogy amannak rendszerező elve az Isten dicsősége, emezé a hit által való megigazulás volna; hogy amazt az elvont spekulativ hajlam vezetné, ezt a közvetlen vallásos érdek; hogy amannak mereven theocentrikus, emennek határozottan anthropocentrikus jellegű volna a theologiája. Mindezekkel a szellemes, de alapjukban véve nagyon egyoldalú s épp azért hasznavehetetlen distinkciókkal szemben csak az eddig elmondottakra utalunk. Ami pedig különösebben a theo- és anthropocentrizmus különbségét illeti: Kálvin félreismerhetetlenül *a két szempont egységének* megvalósítására törekszik mindenütt. Kiinduló és középpontja a tapasztalati, érzületi, gyakorlati „*cognitio Dei,*" amelynek célja az *Isten dicsőségének* munkálása (a vallásos ismeret normája annak megértése, ami „*utile in eius gloriam.*" 25. skk.). A „*honneur de Dieu*" tehát csak annyiban a rendszer főelve, amennyiben, mint gyakorlati-teleologikus elv, mint értékfogalom, lényeges tartozéka a vallásos tapasztalásnak. Terméketlen, az Isten dicsőségét nem munkáló istenismeret: contradictio in adjecto, mert csak akkor volna lehetséges, ha Isten kivül állana a világon és az életen és nem volna minden mindenekben. Isten központja a világnak s a vallásos ember életének és azért központja a theologiának is: de Istent az ember ismeri meg, Istennek dicsősége emberi szíveken át valósítandó meg, s azért aki *theocentrizmust* mond, *annak szükségképpen anthropocentrizmust* is kell mondania, (26 skk; 137 skk.) Doumergue munkájában, mint láttuk, az *Isten*-ről szóló könyv után harmadikul a *Bűnös* következik s a szerző sietve jegyzi meg, hogy „ha az olvasó az *Istenről* szóló könyv után az *Emberről* szólót várja, nagy antikálvinista félreértést követ el." (137. o). És e ponton Diltheyvel teljesen egyetértve mutatja ki (az Institució I. könyvének nevezetes I. fejezetére — *Dei notitiam et nostri res esse*

coniunctas — hivatkozva), hogy „amikor Kálvin Istenről beszél, érezhetni, hogy csak az emberrel, az ember üdvösségével foglalkozik; viszont amikor az emberről szól, érezhetni, hogy csak Isten és az ő dicsősége foglalja el minden gondolatát. *Egész anthropologiája nem más, mint theologia, egész theologiája nem más, mint anthropologia.*" (138. o.)[1])

A theo- és anthropocentrizmus ellentéteinek ilyen magasabb, gyakorlati egységbe foglalása (ami különben valamennyi reformátor theologiájával közös vonás) Kálvin vallásos egyéniségének egy harmadik vonására vezet bennünket át. E harmadik ugyan teljességgel az előbbi kettőben alapúl, azoknak folyománya; de mert a legujabb Kálvin-képből különös élességgel épp ez emelkedik ki, megköveteli, hogy külön is megemlítsük.

Egy metafizikai főelvekből levezetett, dialektikailag megépített, zárt, szigorú theologiai rendszer bizonyára nem tűrne meg magában belső ellenmondásokat, nyilvánvaló antinomiákat: legalább is a mestere nem egykönnyen volna hajlandó annak az elismerésére, hogy megakadnak benne ilyenek is. A Kálvin theologiája — akármennyire is állítsa a köztudat az ellenkezőt az ő rideg, könyörtelen „vaslogikájáról" — tele van ilyenekkel. S ezt természetesnek hisszük. Ő merőben lélektani, tapasztalati alapon dolgozik, nem metafizikát konstruál. A legfőbb forrás, ahonnan merít, a saját egyéni vallásossága. Ez a vallásosság pedig — mint minden gazdag, teremtő élettel teljes vallásosság — mélységeiben szünetlenül termi önmagából a rejtélyes ellentéteket, a talányos paradoxonokat. És az energiáját nem ez ellentétek kibékítése, nem e paradoxonok megoldása fogja adni, hanem a bennünk rejlő folytonos lélektani feszültség, amely hatalmas gyakorlati, erkölcsi erőkre váltódik föl. Ebben az egész Kálvin-képen végesvégig huzódó vonásban lüktet leghevesebben és a legközvetlenebb, legmegejtőbb erővel a vallásos egyéniség élete. Tapasztalati módszerének a koronája az, hogy ezeknek az ellentéteknek az egész rendszerében nyitott szemmel, szántszándékkal helyet ad, és pedig alapvető helyet. És a theologus gyakorlati vallásos érdekeiről mi sem erősebb bizonyság, mint az, hogy ez ellentétek eldialektikázására távolról sem törekszik, sőt az ebbeli hiú erőlködésektől óva inti a gyarló emberi elmét: hanem igenis minden módon rajta van azon, hogy felszabadítsa és gyakorlatilag értékesítse a

[1]) A lutheránizmussal szemben való ellentét D szerint nem annyira módszerbeli, mint sokkal inkább psychologiai különbségekben keresendő. E különbségek mélyreható, közös alapja egyfelől a lutheri vallásosság passzív-érzelmi, másfelől a kálvininak aktiv-voluntarisztikus jellege (33 skk.) A *Tissot* franciásan szellemes ötlete szerint „Luther mintha azt mondaná; *Credo ergo sum*, mig Kálvin: *Ago, ergo credo*" *etc.* (34. o.)

bennük rejlő psychologiai feszültség nagy valláserkölcsi energiáit.

Láttuk, milyen magasabb, gyakorlati összetételben mutatja be a theo- és anthropocentrizmus egységét egész rendszere. S ha e szempontból vizsgáljuk végig felfogását az Isten és az ember, az isteni és az emberi, továbbá az Isten és a világ s az ember és a világ között fennálló viszonyokról a vallásos gondolkodás valamennyi kategóriájában: mindenütt ugyanezzel a feszültséggel, ugyanezzel a gyakorlati egységre törekvéssel, ugyanezzel az elvont logikát nem türő lélektani „megoldással" találkozunk. Igy pl. az isteni transcendentia és immanentia tárgyalásánál (43. skk.) egyforma erővel hangsúlyozza az antinomia mindakét oldalát, kizárólag csak a keresztyén vallásos érdek teljes érvényesülésére ügyelve; ez érdeket pedig jobban szolgálja az ellentét két tagjának folytonosan feszült szembenállása, mint a dialektikus egyeztetés, amely szükségképpen vagy az egyik, vagy a másik véglet ösvényeibe sodor.

Még sokkal csattanósabban tünnek szemünkbe ez örökös antinomiák *az isteni és az emberi viszonyának* különböző pontjain. Igy a *krisztológiában*, — hol e viszony tipikus kialakulásával való dolgunk — egyaránt kiemeltetetnek a Megváltó istenségének és embermivoltának vallásos érdekei, mig maga a metafizikai probléma nyilt, és megoldatlan marad (214. skk. 220. skk.). Hasonló a feszültség *a hamartológiában is.* Isten dicsőségének csorbítatlanul meg kell maradnia s azért taníttatik az emberi természet teljes romlottsága; de másfelől az ember az eset után is Isten képét hordozza testén-lelkén s azért a megromlás — még sem lehet totális. (144. skk; 109–110.) És Isten oka-é a bűnnek? A felelet szigorúan vett megoldásnak nem nevezhető; Kálvin kizárólag csak a gyakorlati gyümölcsökre tekint s Isten absolutságának és az emberi felelősségnek vallásos ill. erkölcsi érdekeit egyforma teljességgel ki akarja elégíteni (125. skk.) Ugyanez érdekekre való tekintettel áll meg egyszerre a dialektika gépe a szabadakarat és a szükségesség, (167. skk.), valamint az imputáció és regeneráció (274 skk.) viszonyának fejtegetésénél, belső feszültséggel teljes antinomiáik őszinte feltárásánál. Egy hatalmas, „eddig és ne tovább" harsan föl, valahányszor a dialektika mintegy önfeledten elhagyja a közvetlen vallásos szükség és a psychologiai hatás területét s a kiváncsi spekuláció légkörébe merészkedik. A „*tiszta ész*" mindig és mindenütt csődöt mond az antinomiákkal szemben és minden képzelhető „megoldásuk", „kibékülésük" csak a „*gyakorlati ész*" postulatumaként képzelhető (hogy már megmaradjunk a klasszikus terminologiában, tekintettel a Kálvin és Kant közti bizonyos szellemrokonságra is L. 196. o.). És az anti-

nomiák antinomiájánál, a predestináció-tanban lehet-é másképpen? Ott már, akármely oldalról akarjuk feloldani a feszültséget az isteni örökvégzés és az emberi szabadság között, egy észbontó logikai labirintusba tévedünk, amelyből nincs menekvés (374. skk.) De micsoda egyént és világot alakító és ujjászülő erők származnak e feszültség vallás-erkölcsi érvényesüléséből! (393. skk. 405. skk.). Elmondhatni, hogy az egész kálvinista valláserkölcsiség nem egyéb, mint ennek a feszültségnek életaktusokká való folytonos fölszabadulása — de egyszersmind szünetlen fönnmaradása is, nemzedékről-nemzedékre öröklődő életenergia alakjában.

Ilyen lélektani kettősség az ember és a világ viszonya is Kálvinnál. Egyfelől ott áll a világról való lemondás kötelessége, az egészen aszketikus szinezetű „*meditatio futurae vitae*" — másfelől a világgal való élés, a javak jogos felhasználása a világ megdicsőitésére éppoly kötelességszerűen, — mi több — a „zordon" Kálvin ilyet is ismer és elismer — a művészi gyönyörködés, a tisztességes élvezet szabadsága (288 skk; 305 skk.). Hogy micsoda valláserkölcsi erők származtak és származhatnak itt is az antinomia két tagjának változatlan fönntartásából: nem kell bővebben rámutatnom.

* * *

Ez az örökös Scylla-Charybdis közti hajózás, ez a talányos, és csak a gyakorlati, élő vallásosság világánál érthető antinomikus vonás: ez az, ami szerény véleményünk szerint mindennél inkább biztosítja a legujabb Kálvin-kép elevenségét s a belső bizonyság meggyőző erejével tanuskodik hűségéről.[1]) Az egyéniség élete valójában nem egyéb, mint a való és a kellő világ végzetes ellentétei közt való hányódás-vetődés, több-kevesebb szerencsével. Minél gazdagabb vala-

[1]) „Merjük bemutatni azt a Kálvint, aki dogmatikájában éppoly kevéssé lesz a hagyomány, vagy mondjuk, a legenda Kálvinja, mint életrajzában nem az; mert hogyha a Kálvin életrajznak vannak katholikus legendái, a kálvini dogmatikáról protestáns legendák keringenek. És merünk ebben a Kálvinban annyi árnyalatot (nuance) felfedezni, amennyinek a nyomát sem látták benne; merünk ebben a Kálvinban épp oly sok ellentétet fölfedezni, amilyen szegénynek mondották őt az ilyenekben azelőtt. Hol az a hires márványtömb, az a kemény, az a hideg, amelyen erezetnek, repedésnek hire sincs?! Merünk bemutatni egy olyan Kálvint, aki titokzatos volna és érthetetlen, ha nem volna élő alak. Az élet a legynagyobb misztérium és a legnagyobb valóság. A Kálvin eszmevilága (pensée), amelynek látszólagos (és *csak* látszólagos) ellenmondások voltak valósággal az alkotó elemei, *élet* volt, életforrás, amelyből még most, négy század multán is zuhog az ár. És mert valamiféle illuzióban minden szerző ringatózik, a miénk az, hogy a Kálvin eszmevilágának *ezt* az életét megéreztük, és talán egy kissé több pontossággal, több erővel és több rokonszenvvel fejeztük ki, mint tették tiszteletreméltó dogmatörténész elődeink. . . ." Avant-Propos VII—VIII. o.

mely szellemi élet, annál inkább tudatára jut ezeknek az örök antinomiáknak. És a mély, önálló, személyes vallásos élet nem egyéb, mint a köztük fennálló feszültségnek — nem megszüntetése, mert ez az emberi élet megszüntetésével egyértelmű, hanem fölemelése egy legmagasabb szempont alá és ezzel termékeny felhalmozása új meg új erkölcsi energiáknak. A Kálvin vallásos egyénisége hősi arányokban, tipikusan képviseli ezt a feszültséget és századok energiáivá halmozza és szabadítja föl. Ez világlik ki legfényesebben ebből a Kálvin szelleméhez oly méltó Kálvin-képből és ezzel segít bennünket Doumergue igazán közel a magunk és a kulturánk protestáns lelke megértéséhez.

Kassa, 1912. február.

Révész Imre.

Tanulmányok a skót vallásos nevelés történetéből.

I.

Hamilton kátéja.

A reformáció Skóciában is, mint mindenütt, a régi egyház siralmas erkölcsi állapotában lelte fejlődésének és diadalának alapját, a politikai viszonyok befolyása mellett. Miként a reformáció terjedésének történetében mindenütt azt látjuk, hogy erre első és alapvető motivumot a katholikus egyháznak a néptől való elszakadása, és kulturális feladatainak elhanyagolása adta, ugy a skót egyháztörténetben ez a kettő, de közülük különösen az első volt az, mely inaugurálta a reformált irány térhódítását. Abban a pillanatban, mikor az egyház a néptől elszakad, megbomlik a kötelék, mely azt a kormányzathoz és tanhoz fűzte, és beáll a hajlam az uj gondolatokhoz való csatlakozásra. Skóciában a prereformácionális időkben még erre egy igen fontos mozzanat folyt be: a politikai viszony. VI. Jakab király koronája alatt egyesítette Angol-, Skót- és Irországot, s így ez utat nyitott arra, hogy az angol hatások bejuthassanak Skóciába is. Másrészt azonban maga Jakab a francia, tehát hithű katholikus nevelés bélyegét viselve magán, nem szívesen nézte e reformáló törekvéseket. Ebből két dolog következett. Az első folytán a skótok lassanként megismerkedtek a reformáció eszméivel, és a nép lassanként kezdett kinőni — legalább is átlagos színvonalát tekintve — a skót katholikus egyház protektorátusa alól. A másik dolog következeménye volt, hogy a királyhoz, s így a francia befolyáshoz szító skót klérus annál inkább távolodott el a köznéptől, minél szorosabbra kötötte a kapcsolatot, mely a gyülölt francia irány és közötte fentállott. Az első megmagyarázza, miért volt a nép részéről olyan erős a roham a katholikus egyház ellen, a másik, hogy a főpapság mért nem tudta módját ejteni a reformáció olyan kivitelének, mely az ország rázkódását kikerülte volna.

Az utóbbit, a politikai viszonyokat itt most nem fejtegetjük, miután megkaptuk a hátteret nagyjában, mit részletezésük nyujtana. Sokkal érdekesebb a nép magaviselete a katholikus egyházzal szemben.

Természetes, hogy, mint előbb említettük, ez állásfoglalás tulajdonképeni főelve a kath. egyház erkölcsi és műveltségi állapotára vonatkozott. Itt, mint akkor Európában mindenütt, ez vajmi gyönge lábon állott. Az ellentét még jobban szemlélhető, ha meggondoljuk, hogy az alsó és felső papság örökös harcban álltak egymással ép az előbbiek életének kvalifikálhatatlan aljassága miatt. Ámbár persze egyik sem volt jobb a másiknál. Egyik zsinaton (Aberdeen 1549.) maga a zsinat kérte az aberdeeni püspök ő lordságát, hogy „kötelezze a papokat gyalázatos életük elhagyására, a nyilvános concubinatustól való tartózkodásra, s legyen jó. mutasson jó példát nekik, elbocsátván magától azt az úri hölgyet (gentlewoman), kivel él“[1]). Csak ez elég, hogy ne is szóljunk a papi jövedelmek egy kézben való öszpontosításáról, a zarándokhelyek, processziók kihasználásáról. Az ugyanazon évben tartott „general convention“ a legkiválóbb püspökök (Kennedy — Edinburg; Hamilton — St. Andrews) vezetésével tesz ez ügyben lépéseket, kijelentvén, hogy az eretnekség oka a korrupció, a profán erkölcstelenség, s a papok óriási tudatlansága. Követeli a papoktól, hogy ne éljenek paráznaságban, küldjék el így született fiaikat; leányaiknak hozományát ne az egyházi vagyonból fedezzék, öltözzenek illedelmesen, borotválkozzanak meg, ne éljenek világi módon. Maga a parlament kétszer hoz ilyen értelmű végzést. Az elsőt 1540-ben, mikor kijelenti, hogy „az egyházi emberek gazsága és rossz magaviselete . . . az ok, miért az egyházat és egyházi embereket kikacagják és megvetik.“ Ugyanezt megerősíti kilenc évvel később, az eretnekek, rendetlenkedők elleni eljárás elrendelésével, és a „balladák, énekek és istenkáromló rigmusok“ eltiltásával[2]).

Ez utóbbiak pedig nagy számmal vannak. Lindsay, a király barátja udvari színjátékokban teszi nevetségessé a papságot, melyek trágár és sokszor undorító történeteit még VI. Jakab is meghallgatta. (A papingo panasza; Kitty vallomása; Szatira a három rendről). A nép mysteriumokban és népjátékokban örökíti meg papjai gáláns kalandjait, mely mysteriumok eredetileg vallásos igazságoknak és szentek legendáinak izléstelen ábrázolására szolgáltak. A papság nem volt képes megakadályozni őket, bár zsinat és parlament egyként kezére jártak ebben, de még ha ezt megakadályozta volna is, nem fojthatta volna el a nép ajkáról kitörő pajkos nótákat. Csak egyet közülük:

[1]) Cunningham: The Churchhistory of Scotland. 1882. I. K. 206. l.
[2]) Story: Church of Scotland. Past and Present. IV. K: Macgeorge: Relation of church and State.

„A vak püspök nem prédikál
Mert a lányokkal játszik,
Bolond barát koldúlni jár,
Mert az esze hibázik.
A káplán kátéját olvasni nem tudja,
Csínos kis társaság!“[1])

A mysteriumok lassan-lassan egészen egyház és papság-ellenes tendenciákat vettek föl. és így legavatottabb faktoraivá váltak a szakadásnak. Találunk népénekeket, melyek vallásos alakítást nyertek, világos bizonyságául annak, hogy itt tisztán egyház, és nem a vallás ellen irányuló mozgalom jelentkezik. Példáúl:

„Ki van az én ablakomnál, ki az, ki az?
Eredj az én ablakomtól, távozz, távozz!
Ki kopog itt mint egy vándor,
Eredj az én ablakomtól, távozz!

Uram én vagyok, egy szegény halandó,
Kegyelmedért jajgató és kiáltó
Hozzád óh, menybeli Uram![2])

Érdekes, hogy azért az istentisztelet látogatásában, sakramentumok használatában csaknem mindenütt a legnagyobb buzgóság uralkodik, a skót népjellem tradicionalista karakterének megfelelőjekép, holott természetesen a vallásosság maga inkább külső eszközökben nyilvánúlt. A nép műveltségi állapota itt sem volt se rosszabb, se különb, mint másutt. A katholikus egyház óriási érdeme a szerzetrendek által előmozditott műveltség terjesztésében állott, de ez a zavaros politikai viszonyok közt szünetelt. A könyvnyomtatás vivmányai itt még nem éreztették hatásukat,[3]) a nép nevelését kevésbbé iskolák, inkább vándorpredikátorok terjesztették, a dominikánusok ezért álltak közkedveltségben a predikációt igen kedvelő nép előtt A világi papok alig predikáltak valaha, közülük azoknak, kik tették, tanban és liturgiában teljes szabadság volt engedve.[4]) Az 1557-iki provinciális zsinat mindazonáltal szabályozza a papi funkciókat: 1. a lekciókat be kell vezetni a kultuszba; 2. „a hittan (doctrine) predikáció és irásmagyarázat használtassék magányosan, csendes házak-

[1]) Az alliterációkat lehetőleg megtartottuk. — Idézi Cunningham. 217. l.
[2]) U. o.
[3]) A glasgowi székesegyház könyvtára 1432-ben 50 kötetből állt.
[4]) Egyetlen püspök, ki predikált Kennedy volt St. Andrewsben. Ugyanott Knox már 1546-ban Kálvin szerint tanít, 1547-ben két szín alatt oszt úrvacsorát.

ban, anélkül, hogy az emberek ott összegyülekeznének;“[1]) a nép azonban a processiókat és egyházi ünnepélyeket sokszor brutális módon gúnyolta ki; Knox beszéli el, hogy 1558-ban Edinburgban a székesegyházból ellopták a város védszentjének St. Gilesnek képét, s a templom melletti árokba dobták. A pagság maga jótehetetlen volt a néppel szemben. Köztük is kontroverizia keletkezett a Miatyánkot illetőleg. A dolog maga kiválóan jellemző és érdekes a följegyzésre. 1549-ben egy barát vetette föl a kérdést, hogy a Miatyánkot kinek kell mondani? Csak Istennek-e vagy a szenteknek is. A nép maga kikacagta a kérdést, de a papság, különösen a st. Andrewsi theologia tanárai nagy vitát folytattak felette. A vélemények legnagyobbrészben különbséget tettek az Istennek és a szenteknek adott Miatyánk között. Némelyek szerint Istennek formaliter, a szenteknek materaliter; mások szerint Istennek principialiter, a szenteknek minus principialiter, vagy: Istennek ultimate, szenteknek non ultimate; negyedik szerint Istennek capiendo stricte, a szenteknek capiendo large. Mindez azonban csak egyűgyű játék a szavakkal. A dologhoz egy kis anekdota is kapcsolódik, hogy t. i. a gyűlés előtti este, melyen a kérdésnek végleges megoldást kellett nyernie, a subpriort kérdezte a levetkezésnél segédkező cselédje, milyen kérdés fölött vitatkoztak. „Arról, hogy az úri imát kinek kell mondani,“ felelt ez. „Kinek, hát az Istennek!“ „Igen de az a kérdés, kell-e a szenteknek is mondani?“ „Óh, a szentek csak elégedjenek meg a hiszekeggyel és az Ave Máriával!“ — Az előértekezlet másnap megengedte a szentek invocatióját, de az úri imát csak Isten számára tartotta fönt. [2]) A kérdés maga, „circa dominicam orationem“ ekkor különben közkeletű dolog volt,[3]) Skóciában a fentemlített módon 1549-ben intéződött el. Ugyanez év a heresis ellen erős határozatokat provokál, a zsinat után egy kevéssel Adam Wallace nevű embert égettek meg eretnekség miatt.

Mindazon intézkedések, melyek az ilyen feldúlt politikai és vallásos állapotok rendezésére irányultak, a főpapság kezdeményezésére történtek. Amellett, hogy a szokott fegyveres erővel törtek a kath. egyház régi hatalmának helyreállítására, mint fentebb említők, akadtak némelyek, akik az egyház

[1]) Story. J. m. IV. K. — Leishman: Worship and rite of Ch. of Scotl. 312. l.

[2]) A történetet Spottiswood után Cunningham beszéli el, i. m. 232. l.

[3]) Latimer Bristolban tartott predikációt ugyane kérdésről, Bullinger és Herman von Cöln sejtetik, hogy Németországban sem volt ismeretlen. Lindsay-nek egy költeménye is utal rá:

„Frieris sall nocht knaw weill in their closters.
To quhom they sall say thair Pater Nosters.“

Mitchell: Hamilton's Catechism. XXIV. l.

színvonalának emelésétől várták a reformáció terjedésének megakadályozását. Kétségtelenül nemes törekvés, csak az volt a kár, hogy későn kezdték, s így állandó és erőteljes hatást gyakorolni vele képesek nem voltak. A már előbb említett intézkedéseket összefoglalja az 1551—2-iki, jan. 26-án Edinburghban tartott concilium, mely különösen azért nevezetes, mert egy olyan prereformációnális dokumentumnak adott létet, mely a kor vallásos felfogására épúgy, mint szerzője személyiségére kiváló világot vet, ez a *Hamilton kátéja.*

Egy kor és egy egyház vallásos felfogását, erejét mindig kátéiból lehet megismerni legjobban. A confessziók többékevésbbé merevek, mindig intellektuális jellegüek. Feladatuk nem is lehet más, mint, hogy kifejezzék azt, amit az egyház vall. Ez pedig igen nehéz dolog s mert röviden kell kifejezni, sokszor szófukar, mert találóan, sokszor dogmatikus lesz. Mennyivel más pedig egy emberi lélek vallásos életfelfogása, milyen mások eszményei, egész világa, mint a hideg dogmatikus frázis, melybe le van rakva évszázadok hite, és épen azért nincs benne az egyéné. Innen van, hogy a konfessziókat legtöbbnyire egymás után veszik át az előbbiektől mint a skótok átvették a genfi egyháztól. Az egész skót theologia történetén át nem találunk egyetlen egy önálló, positiv vallásos kifejezéseket tartalmazó konfessziót. A káté azonban egészen más. Ott megengedhető e magyarázat, ezért egyénibb, ott a vallásos kulturkincsnek gyermekek részére való átadásáról van szó, ezért kevésbbé dogmatikus. Óriásira megy azoknak a kátéknak száma, melyek a skót egyházi nevelés történetének folyamán keletkeztek. Közülük kevés teljesen önálló, kevesebb a jó káté, de mindegyiknek megbecsülhetetlen értéke, hogy szerzője lelkéből fakadt, az egyén hitét fejezi ki, mely talán alig más, mint amit mások hisznek, és mégis közelebb van hozzánk, mert egy ember lelkén szűrődött át, s nem évszázadok hideg tradicióí juttatták el idáig. Ennek az izgalmas, nagy dologok küszöbönlétét érző kornak megértésére pedig épen a Hamilton kátéja kiválóan alkalmas.[1])

Az 1551—52-iki zsinat a következő határozatot hozza: „látván, hogy az Isten igéjének predikálása mennyire el van rendelve az egyház papjainak Jézus Krisztus, a papok fejedelme által, s milyen fontos az ma, hogy a gondjaikra bizott nyáj jól tanítttassék legalább is a katholikus hit első elemeiben, meggondolván, hogy az alsóbb papság és egyháziak, legnagyobb részben még nem tettek olyan haladást a szent dolgok tanulásában, hogy képesek legyenek a saját tanul-

[1]) A kátét a következő kiadás szerint használom: The Catechism. set forth by Archbishop Hamilton, printed in St. Andrews 1551. With a preface by Rev. Prof. Mitchell D. D. Ed. 1882. facs. kiad.

mányaik alapján tanítni a népet a kath. hitben és más, üdvösségre szükséges dolgokban, ezért . . . határozzák és rendelik, hogy egy könyv, mely a közönséges skót nyelvezeten irattatnék, és megvizsgáltatván elfogadtatnék a legbölcsebb főpapok, legtudósabb theologusok és más egyházi személyek jelenlétében, adassék a lelkészek, segédlelkészek és plebánosok kezébe, úgy a saját okulásukra, mint a keresztyén népére, mely gondjaikra bizatott. Ez a káté, melynek neve: az egyház hittani alapjainak közönséges és könnyű magyarázata és összefoglalása, tartalmazza, a kath. egyház szelleme és értelme szerint igaz és őszinte magyarázatát a Dekalognak, vagy a tíz parancsolatnak, egyszerű és tiszta tanát a Hiszekegynek, a hét sakramentumnak, valamint teljes és üdvös magyarázatát az Úri imádságnak, az Angyali üdvözletnek, s rendeltetik, hogy kinyomassék a főtiszteletű Lord John Hamilton, St. Andrews érsekének az egész skót birodalom primásának, és magának a zsinatnak neve alatt." . . .

A káté használatát így szabályozza: „az alsó papság óvakodjék megmutatni a könyv nekik adott példányait világi személyeknek. Ezeknek csak a hivatalos meggyőződésén és itéletén át szabad nézni azt, akinek meg van engedve, hogy adjanak ebből a könyvből, egy pár komoly és érzelmes laikusnak, de inkább tanulmányozás, mint kiváncsiság céljából . . . a papok maguk, a segédlelkész s más egyházi férfiak minden vasárnap és ünnepen, mikor a nép hajlandó és köteles istentiszteletet hallgatni, olvassanak és ismételjenek (recite) magából a könyvből, a kathedráról, . . . a káté mindegyik fejezetét és részét kezdve az előszóval, és végezve a befejezéssel, hozzáadás, változtatás, elhallgatás, vagy kihagyás nélkül, és ezt egy fél óra hosszáig a szent mise szolgáltatása előtt." Inti továbbá a papokat, hogy szorgalmasan tanulmányozzanak és készüljenek hozzá.[1])

Maga a káté, melynek approbálásáról itt szó van, a reformáció előtti idők legnevezetesebb dokumentuma. Az a kor úgyis kiválóan vallásos kor volt, és be kell vallani, nemcsak a protestánsok részéről. Az a katholikus egyház, mely képes volt fegyverre szólitani a császárt, mely a Loyola jezsuitarendjét szülte, egy Sadoletot, egy X. Leot táplált keblén, egyáltalában nem vádolható elgyöngüléssel akkor. Sőt, mi úgy látjuk, hogy a protestantizmus kiválása épen a katholikus egyház különös túlfeszültségének jele volt. Voltak idők az egyház történelmében, melyeket a terméketlenség és meddőség korainak nevezhetünk, de ekkor nem volt soha szakadás, még eretnekség sem. Hizeleg a hiúságunknak, úgy tüntetni föl a protestantizmust, mint „Selbstzersetzung des Katholi-

[1]) Idézi Mitchell i. m. Előszó. II.—III. ll.

cismus," holott tévedünk. A szakadások lélektana mutatja, hogy szakadás csakis nagy potenciális energia jelenlétekor történhetik, és a katholicismus ez energiáját két évszázad alatt gyüjtötte a renaissance. Ezért különös fontosságuak a reformáció korabeli káték. A Hamilton kátéjának vizsgálatánál három kötelességünk van: Először össze kell foglalnunk a káté átnézetét, vallásos tartalmát. Másodszor meg kell vizsgálnunk, az a tartalom megfelel-e a keresztyén és katholikus felfogásnak, harmadszor össze kell hasonlítanunk másik nagy kortársával: a Kálvin Genfi kátéjával. E legutóbbiban, előre megmondhatjuk, a kettő között bizonyos kapcsolatot fogunk találni belső szerkezet és némileg felfogás szempontjából is.

* * *

A káté címe eredetiben, (említett facsimile kiadás szerint) a következő: „*The catechism, that is to say, ane comone and catholik instruction of the christin people in materis of our catholik faith and religioun, quhilk na gud christin man or woman suld misknaw: set forth be ye maist reuerend father in God, Johne Archbishop of sanct Androus Legatuait and primat of the Kirk of Scotland.*"- Jeligéje Augustinus mondása: „contra rationem nemo sobrius, contra scripturam nemo christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit" (De trinitate IV. 6.) világosan elárulja célját és álláspontját. Az előszó előtt két latin költeményt közöl. Az első, részben így hangzik:

Hic liber est divini dogmata verbi
Continet, ipse pius nocte dieque legas.
Huic disces Christum, pater hunc tibi misit, ut esset,
Justitia, et vitae regula certa tuae . . ."

Az előszó üdvözli az olvasót, majd kijelenti „hogy sokszor gondoltuk, hogy semmi sem lehet Isten előtt kedvesebb, a keresztyén népnek hasznosabb, hivatalunkra alkalmasabb és avval megegyezőbb, mint legnagyobb szorgalommal gondoskodni róla, hogy a keresztyén nép, (mely lelkileg a mi gondjainkra van bizva) tanittassék a hitben és Isten törvényében, a keresztyén vallásnak egy egyforma és megállapított tanrendszerével, mely egyező minden pontban a szent egyház katholikus (közönséges) igazságával." Nem lehet eléggé sajnálni — folytatja, — hogy az egyház egységét véleménykülönbségek és eretnekségek szakgatják meg, s ezekért majd felelni fognak Isten előtt azok, akik tették. Másodszor e könyv célja, hogy szorgalmasan tanulmányozzák a papok, és olvassák híveiknek, mikor predikáció nincsen, minden ünnep és vasárnapon.

A előszó végével maga a káté kezdődik meg. Szerkezete a következő: a *prologus* így foglalja össze a káté célját (általában); megmutatni, mennyire szükséges a ker. embernek ismerni a maga nyomorúságos állapotát, és Isten nagy jóságát vele szemben, s mindent, ami keresztyénségéhez tartozik. Ez a gondolat az ember nyomorúságáról s vele szemben Isten kegyelméről képezi az egész káté alapgondolatát s vele meghatározza logikai menetét is. Három főrészre oszlik. Az első szól a *törvényről*, alapgondolata felmutatni, hogy bűnösök vagyunk; a másik a credó alapján a *hitről*, föltárván a szabadító kegyelmet, a harmadik e kegyelem elsajátitását két részben, egyik a kegyelem objectiv eszközeit, a *sakramentum*okat, másik a subjectiv eszközt, az *imádság*ot fejtegeti. Lássuk most az egyes részeket.

I. **A törvény** fejtegetéséhez *bevezetőül* négy kérdésre felel: 1. Mi a törvény? Itt a zsidó törvénnyel, mely tételes, szembehelyezi a Jézus törvényét, mely Isten szerető akaratának betöltése. 2. Hogyan kell megtartani? Minden részletét kivétel nélkül, azokért a jutalmakért, melyek hozzája fűződnek, s melyek között legnagyobb Isten szeretete: kitartó tűréssel az egész életben. 3. A büntetések, melyek hozzája fűződnek, Isten átka, csapások, a szív megkeményitése, mindenek fölött, az örök kárhozat. 4. A jutalmak pedig: gazdagság, vagyon, jólét, bölcsesség, kegyelem stb. mindenek fölött örök üdvösség. — A parancsolatok részletes magyarázata következik ezután. Talán igen is hosszúra nyúlik elmondásuk, habár vázlatosan is, mégis jellemző és érdekes voltuk mentségül szolgálhat a hosszúságért. Ezek nélkül a káté érthetetlen, ez egész általunk végzett munka hiábanvaló volna. Az *első parancsolat*[1]) summája hit, remény és szeretet Isten iránt. Vétnek ez ellen a következők: akik nem félik és hiszik az Istent ezek az eretnekek, kik félremagyarázzák az irást, uj, hamis véleményeket táplálnak és követnek, saját bölcsességükben, és nem Istenben reménykednek. Vétnek ellene, kik kétségbeesnek, bálványt imádnak, akár szellemi (gazdagság, élvezet család kedvesebb előttük, mint Isten), akár anyagi (bálványokat isteni tisztelettel illetnek) értelemben. Vétnek akik boszorkánypört indítnak, a chiromanták („a boszorkánypört isten is megtiltotta" Levit. XIX: 31), akik égtájaktól szerencsétlen napoktól félnek; bűn ez ellen az elbizakodás a szerencsében, zúgolódás a szenvedések között. A képek,

[1]) A parancsolatok itt adott beosztása eltér a nálunk szokott rendtől és a kath. szokás szerint a Deuteron V: 6—21 vv. után van felvéve. Eszerint a felosztás a következő lesz: I: 6–10; II: 11; III: 12–15; IV: 16; V: 17; VI: 18; VII: 19; VIII: 20; IX: 21 a. X: 21 b. — Hogy a beosztás indoka mi, nem tartozik ide; gyakorlatilag a X. parancsolat kettészakitása indokolatlan és helytelen.

ha helyesen használtatnak, megtarthatók, ha nem imádjuk vagy tiszteljük őket, hanem a keresztről Jézus szenvedéseire, a szentek képéről életük példájára, a Máriáéról a Jézus eljövetelére emlékezünk. Az ehez fűződő büntetések és jutalmak az anyagiakon kivül és felül az üdvösség, de a legnagyobb az, aminél értékesebb és nagyobb jutalom embert nem érhet, ha Isten, Jézus és a szentlélek lakik a lelkében, mert az ilyen emberről mondja Pál: Ha Isten vele, ki lehet ellene; és Jakab, hogy boldog az ilyen ember „mert ha megpróbáltatott, elveszi az élet koronáját, melyet Isten készitett az őket szeretőknek." — Ez a parancsolat a többinek is alapja. A *második parancsolat* a szájra vonatkozik, mint az első a szívre. Helyes használata öt oldalon jelentkezik: 1. Vallani Isten és Jézus nevét; 2. szeretni Istent szóval, hálát adni neki jóért és rosszért; 3. tisztelni kell őt, mikor szent igéjét tanitjuk, akár magánosan, a szülő gyermekeinek, akár az iskolában, akár a templomban, részt kell venni és tisztelni azt; 4. mikor buzgó imádságban segítségül hívjuk; 5. mikor törvényes esküt teszünk rá, de nem esküdözni és káromolni. Vét e parancsolat ellen a káromkodó és hamis esküdő, büntetése mint Ariusé és Cerinthusé, kik nyomorultúl pusztultak el; jutalma, hogy Isten a nevében mondott imádságot meghallgatja. — *Harmadik parancsolat* Isten tiszteletének harmadik, legkülsőbb mozzanata. Tisztázza a szombatkérdést avval, hogy, Jézus felszabaditott a törvény alól, s e vasárnapot meg kell szentelni istentisztelettel és moralitásokkal. A vasárnapi nyugalom azonban csak typusa a lelkiismeret általános nyugalmának itt, és majd a túlvilágban. Helyesen akkor tartjuk meg, ha „felajánljuk a lelkünket Istennek teljes és szellemi áldozatúl", kibékülünk azokkal, akik megsértettek, ha a családtagok összegyülnek, s az atya gyermekeit cselédeit Isten ismeretére és tiszteletére tanítja, tartózkodnak a fecsegéstől, tánctól, ivástól. Megtöri e parancsot, aki a világi gondokkal foglalja le magát akkornap, aki csak hiúságból vagy kiváncsiságból jön el a templomba, lélek szerint nincsen ott, stb. Más ünnepek hasonló birálás alá jönnek. — Evvel végződik az első tábla, mely Isten iránti parancsolatokat tartalmaz. A második, felebarátainkra vonatkozó rész alapgondolata a szeretet, mely a törvény betöltése. Ez a szeretet szent és becsületes, hű és ragaszkodó (affectionate); kitartó és állhatatos. Felebarátunk mindenki, még ellenségeinket is szeretnünk kell. Három motivum van e szeretetre: ha Istent szeretjük, lehetetlen, hogy ne szeressük embertársainkat; a szeretet világos parancsa Jézusnak, s erről ismernek meg, hogy keresztyének vagyunk; mert saját húsunkból és vérünkből valók, származván egy atyától és anyától. Most a bevezetés után áttér a parancsolatok további

tárgyalására: *IV. parancsolat* elsősorban a szülők, azután a lelki atyák, azaz lelkipásztorok, aztán minden olyan személy tiszteletét parancsolja, aki ránk bármikép gondot visel (pl. cselédnek a gazda). Helyesen úgy tartjuk meg, ha őket becsüljük, szeretjük, esetleg segítjük. Vét ellene az, aki szüleit szegénységükben megveti, bántalmazza, lelkipásztorát nem becsüli, stb. Hozzája jutalmak, illetőleg büntetések vannak kötve.[1]) — *V. parancsolat.* Ezt a parancsolatot Jézus értelmezésével kell fölfognunk, s így megtiltja a haragot, rágalmazást, gyűlölködést, stb. Nem zárja ki azonban ez azt, hogy felebarátainkra hibáik miatt haragudjunk és megjavulásukat előmozdítsuk. Igazi betöltése e parancsolatnak nem negativ (ne ölj), hanem positiv (szeress mindenkit). A világi hatóság álljon őrt e parancs megtartása felett. — *VI. parancsolatot* szintén Jézus magyarázta meg. Tiltja a mértékletlenséget ételben, italban stb. A tisztaságnak három foka van: házasság, özvegység, szüzesség. Megtöri e parancsolatokat: 1. aki más feleségével él; 2. aki leányt csábit el; 3. aki erőszakot követ el valakin; 4. a vérfertőző; 5. a homosexualista; 6. aki mást szóval, tettel, énekkel, írással, tánccal stb. erre csábít; 7. mindenki, aki bármiben mértékletlenkedik. Mindezekre büntetés és jutalom vár. — *VII. parancsolat.* Az V. parancsolat a felebarátunk életét, VI. parancsolat családi becsületét és tisztaságát, ez, annak vagyonát óvja. Ezt is positive kell tenni. Nem csak azt tiltja, hogy lopjunk, de parancsolja, hogy alamizsnával segítsük a szegényt. Vétnek ellene a tolvajok; királyok, akik nagy adókkal sanyargatják a népet; birók, akik pénzért mérik az igazságot; püspökök és főurak, akik az egyház vagyonát méltatlanokra pazarolják; kereskedők, akik hamis mértékkel rossz árút adnak; gazdák, akik visszatartják a szolga bérét; szolgák, akik nagy bérért csak a napot lopják stb. Hasonlóképen a symoniacusok (ezt külön magyarázza), akik eltagadják adósságukat, orvosok, akik nagy díjat szednek. Büntetések és jutalmak járnak velük. Utóbbiakat Pred: 9.; Luk. 16.; Luk. 6. alapján a következőkben sorolja föl: 1. szerencse a becsületes munkában; 2. egészség; 3 kegyelem megnövekedése; 4. örök üdvösség. — *VIII. parancsolat* int nyelvünk megzabolázására, hazugság, rágalmazás ellen, melyet kikerülhetünk, ha: 1. mindig vigyázunk a nyelvünkre; 2. megfontoljuk, mennyi rosszat tehetünk beszédünkkel; 3. megjobbítjuk szivünket, mert ki beszélhet

[1]) Észrevehetőleg minden parancsolat fejtegetésénél öt pontot vesz fel: megmagyarázza a jelentést; helyes megtartását; kik törik meg; micsoda jutalmak; micsoda büntetések járnak vele. Ez ötös felosztás e vázlatos közlésnél néhol nem tünik ki eléggé, ennek oka az, hogy pl. a két utolsó pont majdnem minden parancsolatnál ugyanaz. Csak ott említettük, ahol valami újat tartalmaz.

jót, ha a szive rossz? Vétnek ellene a hamis tanúk, vagy akik másokat hamis tanúságtételre ösztönöznek; hizelkedők, rágalmazók stb. — *IX—X. parancsolat* együtt tárgyaltatik, lévén ugyanegy mondat egyik s másik fele. A zsidók sokszor találtak kibuvót e parancsolatok alól, de a Jézus magyarázata minden önáltatást megtör. Nézzünk tiszta szemmel Istenre, azaz jusson eszünkbe, hogy az övéi vagyunk, embertársainkra, azaz tartsuk észben, hogy azt cselekedjük velük, mit tőlük várunk. A másik, hogy legyen a szivünk tiszta, ne azért tiszteljük Istent, mert várunk tőle valamit (for ony warldly plesour or profite), hanem mert szeretjük őt igazán. Megtöri e parancsolatokat a kapzsi, irigy ember. Kikerülhetjük úgy, ha fegyelmezzük magunkat nemcsak a bűnös gondolatoktól, de a felesleges élvezetektől való tartózkodás által. Az eset történetében is ez van ábrázolva: Ádám (= a szabad akarat) enged a kígyó (= ördög) által rászedett Évának (= a test, mely kiván). Isten azért engedte meg, hogy a keresztség után is maradjon bennünk kivánság, hogy evvel ne leveretve, hanem az üdvösség útjára vezetve érezzük magunkat. A vágyak legyőzésében négy eszközünk van: 1. imádság, mert Jézus megigérte, hogy, ha hozzája fordulunk, megsegít, ezért az ő örök szeretetéhez forduljunk; 2. szigorúan őrködni szavaink és gondolataink fölött; 3. kerülni a rossz társaságot; 4. testünket fegyelmezni bőjt, munka, sétálás által. A büntetések ugyanazok, mint az előbbi parancsolatnál, de a tiszta szív jutalma Isten legnagyobb áldása, az ő orcájának szemlélete lesz.

Bevégezvén így a parancsolatok magyarázatát, általános elveket ad a *törvény használatáról* négy hasonlatban: 1. A törvény olyan mint a fáklya, mely mutatja az utat a jó felé. 2. Olyan mint a tükör, melyet lelkiismeretünk elé tartva, benne meglátjuk lelkünk romlottságát. 3. Mint a vizelet, melyből az orvos megállapitja a betegséget, igy látszik meg innen a miénk is, hogy menjünk az egyedüli orvoshoz Jézushoz. 4. Mint az iránytű a hajós kezében. Előbb nem viszi a hajót, de viharban és szélcsendben egyformán biztosan mutatja az utat, mint a törvény jó és balsorssban a dicsőséges kikötőt, ahova érkeznünk kell. „Igy, ó keresztyén férfiak és nők, mikor az Isten törvénye olvastatik előttetek, ne hiában hallgassátok, de tanuljátok meg annak igaz használatát, s benne, mint egy tükörben, szemléljétek lelkiismeretetek képét, s ha láttátok bűneitek nagy gonoszságát és rútságát, magatokkal elégedetlenül ... jőjjetek a kegyelem forrásához jőjjetek ... igaz bűnbánattal, tökéletes hittel, mely illik az Isten igéreteihez, buzgó élettel, üdvösségetek utáni vággyal, hogy kapjatok kegyelmet, mely megmossa lelkeiteket és tisztává teszi azt!“

II. A hiszekegy tárgyalását is *bevezetés* előzi meg. Ez kifejti, hogy kétféle hit van: generális, mely hisz a teremtő, fentartó és kormányzó Istenben (általános vallási szféra). Ez a hit azonban nem menthet meg. Ezt csak a speciális (keresztyén) hit, a fides salvifica teheti, mely áll három pontból: 1. Isten Atya, Fiú, Szentlélek, ki adta a törvényt az örök kárhozat büntetése alatt; 2. ezt a törvényt nem vagyunk képesek megtartani, és ezért kárhozat fiai volnánk, ha 3. Krisztus ki nem szabaditott volna, ki elé ezért reménységgel mehetünk. A hitet fejtegető hiszekegy szól Istenről az Atyáról, Jézusról a Fiúról és a Szentlélekről.

I. Artikulus. „Hiszek" ez annyi, mint bízom (traist). Megelőzi az ész belátását. „*Istenben*" és nemcsak *Istent*, mert ez generális hit. A pogány istenek, valamint olyan személyek, kiket az irás nevez isteneknek, nem istenek, csak az ő parancsainak végrehajtói. A mi Istenünk egy. „Atyja" Jézusnak, de a fiúvá fogadtatás nevén (adoptio) nekünk is, a természetes atya szeretetével, de sokkal nagyobb kegyelemmel és hatalommal gondoskodik rólunk, mint minden teremtményéről. Ezért bizunk benne. Isten hatalmas, előtte semmi sem lehetetlen (Krisztus csodás születése). Teremtette a világot semmiből, nemcsak egyszer, de teremti folyton gondviselő munkájával. Ezért mondja Jézus: Az én Atyám mindig munkálkodik." Az egész artikulus tartalma tehát ez: „Nemcsak hiszem, hogy van Isten, hanem hiszem azt is, hogy Isten előtt bűnös vagyok, de belé helyezem bizodalmamat, és üdvösségem reménységét, mert ő atyám, aki szeret, gondot visel, és kétség nélkül, bármilyen időben és sors között megóv; hiszem, hogy beteljesíti rajtam az ő kegyelmének igéretét, mert mindenható; azért teremtette az egész világot, és ezért lát el engem mindennel." Ez a tétel 1. megismertet Isten dicsőségével; 2. ösztönöz hálaadásra iránta; 3. tudtunkra adja, hogy a rossz és jó egyformán Isten kezéből jön, a mi javunkra, mert ezek csak nekünk tünnek föl rosszaknak; 4. hogy a teremtményeket a mi szolgálatunkra rendelte Isten, de azért, hogy mindent, amivel birunk, az ő dicsőségének nagyobbitására áldozzuk föl, mert övé a dicséret és hála egyedül. — *II. Artikulus.* „Christus" azt jelenti, hogy fölkenetett, Isten szolgálatára, szentlélekkel. Elsorolja Jézus dogmatikus jelzőit (egylényegű az Atyával, stb.) Isten fia, de bennünket is Isten fiaivá tesz, mert szentlelke által betölt szeretettel, hogy megtartván Isten parancsolatait, lelkiismeretünkben érezzük magunkat Isten fiainak. — „Mi Urunk" nemcsak a teremtés, de a pokoltól való megváltás jogán is, s így hű követői kell, hogy legyünk. — A Jézus születése int Isten igéjének befogadására, a következő négy képben: Mária hallotta az igéretet; beleegyezett; megfogant; szült.

Nekünk is az igét hallani kell; hitelt kell adni neki; gondolkozni kell fölötte; és előhozni jó cselekedetek alakjában, mások intésére és okulására. — *III. Artikulus.* Jézus fogantatása és születése arra tanít, hogy nekünk is születnünk kell uj életre a szentlélektől, hogy beleépíttessünk Isten országába. Ebből merítünk: 1. Hitünkben megerösítést, hogy annál inkább higyjünk Jézusban, mert ember volt; 2. reménységet, hogy Jézus születésének célja bennünket örök dicsőségre vinni; 3. szeretet Isten iránt, aki ugy szerette a világot, hogy egyszülött fiát adta érette. Itt volna helye a Mária-kultuszról megemlékezni, melyet a következőképen tesz: „valóban minden hű keresztyén férfinak és nőnek nagy oka van örvendezni Istenben, ha hallja ezt a nevet: Mária, kimondani és emliteni, tudván jól, hogy amennyiben (als mekil well) ő anyja a mi üdvözitőnknek, Krisztusnak, egyben a mi kegyelmünknek és megváltásunknak a megkezdője (begynnar.) — *IV. Artikulus.* Jézus halála nem az egész emberiségért történt csupán, hanem minden egyes emberért egyen-egyen s ezért minden egyes ember vonja ki belőle a következő négy példát: 1. a tökéletes szeretet; 2. tökéletes türelem; 3. tökéletes szelidség; 4. tökéletes engedelmesség példáját. — *V. Artikulusnál* elsorolja a pokol részeit: inferuus damnatorum (büntetés: privatio gratiae, gloriae, és testi szenvedés; infernus puerorum (privatio gratiae és gloriae, kevés testi szenvedés, de ez sem actualis bünért); infernus purgandorum (privatio gloriae, és időleges szenvedés); infernus patrum (privatio gloriae szenvedés és privatio gratiae nélkül). Az egésznek értelme, hogy Jézus megtörte a halált, s fölszabadította a hatalma alatt levő lelkeket. Tanuság belőle: 1. minden nyomoruságunkban bizzunk Jézus megsegitő kegyelmében; 2. óvakodjunk a bűntől, hogy kikerüljük a kárhozatot. — *VI. Artikulus.* A biblia szerint mások is támadtak föl, de különbség van azok, és a Jézus föltámadása között, mert 1. Jézus a maga ereje által; 2. örök életre támadt föl. Harmadnapra azért, hogy teljes halálát jelezze. Amiként Jézus föltámadt, nekünk is fel kell támadnunk szent, nemes életre. Ebből merítünk: 1. inditást az uj élet megkezdésére; 2. minél gyorsabb intézkedést tegyünk erről; 3. ez uj életet hit, remény és szeretet által nyerjük. — *VII. Artikulus* két kérdést tartalmaz: 1. Milyen magasra helyeztetett Jézus. Jobb kéz jelenti, hogy az Atya dicsőségében osztozik, nem testi, hanem szellemi értelemben, s igy segitségünkre jön. 2. Mi haszon származik ebből ránk? a) helyet készit ott nekünk; b) bizonyossá lesz üdvösségünkről, melyért közbenjár az Atyánál, c) ösztönöz, hogy tekintetünket rá irányitsuk, és azokra, melyek mennyeiek. — *VIII. Artikulus.* Jézus eljön (emberi formában és emberi természettel), hogy megitéljen

mindenkit rejtett és nyilvános szavai, tettei, gondolatai szerint. Ezért bizzunk benne, hogy aki élő hittel közeledik hozzá, megmenti az örök haláltól. Gondoljuk meg a biró 1. végtelen bölcsességét; 2. hatalmát; 3. igazságosságát és igyekezzünk jó gyümölcsöket teremni. — *IX. Artikulus.* „Bizom a szentlélekben" (trow in . . .) jelenti, hogy a szentlélekben hivén Istenben hiszünk, aki ezáltal ad nekünk megujulást és fogad fiává. Szentlélek annyi, mint spiritus sanctificationis, victus, paracletus, principialis; bonus, adoptionis filii Dei. Ez tesz Isten gyermekeivé, aki által kiáltjuk: abba, atyám! Ez a lélek bennünk lakozik, mert szentlélek templomai, Isten gyermekei vagyunk és hív megtérésre, Isten iránti szeretetre, neki való hálaadásra. — *X. Artikulus.* Az egyház a keresztyének gyülekezete az egész világon, mely a helyes hitet bírja; a szentlélek által tartatik össze; kivüle nincs üdvösség, pogány, eretnek, vagy excommunikált benne helyet nem foglalhat. Aki az egyház testében benne nincs, nem bir a szentek közösségével, nem vesz részt Krisztus mystikus testében. Ez az egyház bírja a kulcsokat, a sacramentumok helyes kiszolgáltatására, bűnök megbocsátására. A keresztségben megujulunk a szentlélek által, megszabadulunk a bűntől, haláltól, szabadságunkat a lélek szabadságával visszanyerjük, hogy sikeresen harcolhassunk a bűn és ördög ellen. Mivel pedig a keresztség után is bűnbe esünk, még mindig van egy út, a bűnbánat, mely a szentlélek ajándéka, s Istenhez térít. Senki azonban bocsánatot nem nyerhet, ha felebarátjának meg nem bocsát. *XI.— Artikulus* tartalma, hogy testünk lelki testre támad föl. — *XII. Artikulus.* Az örök élet örök boldogság lesz, betegség, szenvedés nélkül, Isten tiszta szemléletében, szeretetében. Minden jó ember itt együtt él, a rossz örök kárhozatra megy. A credo végén azért van „ámen", hogy ezt föltétlenül hisszük. Ezért más a keresztyén ember mint a pogány, eretnek és zsidó, és ez a hit mely életet ad Isten által, kié a dicsőség és szeretet örökké.

III. A sacramentumokat szintén prologus vezeti be. Elmondja, hogy ezek a kegyelem forrásai, mely kegyelem Istentől származik. A sacramentumok külső érzéki jegyek (sensibil signe), melyek külsőleg érzékeinknek adatnak, s jelei bizonyos cselekvényeknek, melyeket Isten kegyelme munkál lelkünkben belsőleg. Tehát nem a maguk erejétől, hanem Isten hatalma által hatnak. Számuk: hét, hatásaik (effect) a következők: 1. Krisztus által adott jelei az igaz egyháznak, melyről a hivők egymást fölismerik; 2. A kegyelem eszközei (means). Mint a sebre tett flastrom, az ószövetség sacramentumai eltöröltettek, és ez ujakkal cseréltettek ki a mennyei orvos által; 3. Emlékeztetnek a Jézus halálára adattatván erősitésül: a) tanítnak alázatra és szeretetre;

b) megértetik, hogy a külső jelek Isten belül adott kegyelmét példázzák (lykewise); c) gyakorlásul a hét erényben (keresztség: hit; úrvacsora: szeretet; utolsó kenet: reménység; konfirmáció: lelki erő; bűnbánat: igazságosság; papszentelés: contemplatio; házasság: mértékletesség). A sacramentum két részből áll: egyik a külső „sensibil thing", másik Isten igéje. A hozzájuk kapcsolódó ünnepélyességek nem lényegesek. A hitetlennek és bűnösnek nem használ, de a hivő lelkét megszenteli, nem a pap érdeméből, hanem egyedül a Jézuséból.

I. Keresztelés. A külső jegy, a viz, Krisztus testével érintkezve erőt kapott, hogy uj életet hozzon létre bennünk. A másik elem az Isten segitségül hívása. A keresztelési szavak azt jelentik, hogy Isten a hit által eltörli büneinket fölvesz házanépe közé. A keresztség szövetség Isten és ember között, melyben elkötelezzük magunkat, hogy szolgálni fogjuk őt. A keresztség hatásai ezek: 1. megbocsáttatik az eredendő bűn; 2. adatik a szentlélek és adományai; Isten szeretete; 3. tulajdoníttatik nekünk Krisztus igazsága, mi által mondjuk, hogy ő a mienk; 4. A vágy megvan, de a) már nem halálos bűn; b) ellene való harcunkban Isten kegyelme folytonosan segít. — A keresztséggel kapcsolatban bizonyos szertartások vannak szokásban, melyek értelme a következő: 1. exsufflatio kiűzi a gonosz szellemet; 2. signum crucis jelző, hogy a gyermek Jézusé; 3. additio salis: bölcsesség; 4. gyermekevangelium, hogy minden szülő Jézusnak tartozik ajánlani gyermekét; 5. a keresztszülők positio manuum mellett a credot és paternostert mondják, képviselvén a gyülekezetet, mely képviseletükben az ujszülöttet felajánlja; 6. fül és ajak érintése, hogy jó híre-neve legyen, s füle nyitva az igének; 7. abrenuntiatio, hogy le kell győznie a világ kisértéseit; 8. olaj: Istennek szenteltetett; 9. keresztelés aktusa és a hiszekegy; 10. megkenés által nyeri Isten nevét; a pap kiszolgáltatja, de nem a maga érdeméből, hanem mint Isten megbizotta. — *II. Konfirmáció.* Külső jele az olaj. Jelentése, hogy nekünk, felöltözvén Isten fegyverzetébe, Jézus hű katonáinak kell lennünk, harcolván egész életünkben a bűn ellen. Megujitja a keresztséget, adván a következő hét ajándék lelkének erejét: bölcsesség (hit Istenben); értelem (igéjének fölfogása); tanács (utaiban járás); erő, tudomány (rossz időben is a jó úton maradni); kegyesség; Istenfélelem.

III. Oltár sacramentuma. A keresztelés után, mely szellemi születés, az úrvacsora a szellemi táplálkozás. Nevei maguk kifejezik lényegét: eucharistia, mert essentialiter és realiter tartalmazza azt, ami a kegyelem forrása; communio, mert alkalom a testvéri közösségre; oltári áldozat, mert speciális megemlékezés (remembrance) a Krisztus szenvedé-

seire; mindennapi kenyér, lévén lelkünk tápláléka; úrvacsora, vonatkozólag a történeti körülményekre. Elemei a kenyér és bor, példázzák (signifie) a Krisztus testét és vérét. Amint a kenyér sok búzaszemből van összerakva, úgy a hivek építtessenek egy házzá. A borba vizet vegyítünk emlékeztetésül a keresztségre. 2. A szereztetési szavak által a kenyér és bor Krisztus igazi (verrai) testévé és vérévé válik. Ezeket az egyház Jézustól tudja tradició által és ezt a felséges csodát jól meg kell gondolni. Érzékeink bornak és kenyérnek ízét mutatják, de inkább higyjünk Isten igéjének, mint a saját magunk értelmének. Micsoda hatásai vannak ennek? 1. Jézus teste és vére mennyből jött alá, ami üdvösségünkről gondoskodni. Készüljünk tehát, hogy méltók legyünk e drága ajándékra; 2. általa leszünk Krisztus tagjaivá, egyesülünk az ő mystikus testével. 3. Növeljük vele hitünk érdemét, hogy hisszük azt, amit a természetes észnek elhinni nehéz; 4. reményljük Jézus testben eljövetelét; 5. indít Isten szeretetére, meggondolván nagy jóságát. 6. Megemlékeztet Jézus szenvedéseiről s hogy általa nyerünk bűnbocsánatot. 7. Egység, testvéri közösség és békesség. Külön fejezetként csatoltatik: de praeparatione ad sanctissimum Eucharistiae sacramentum. Négy pontban foglalja össze: 1. Jőjj jó akarattal és az elhatározással, nem szokásból, de mint aki épülni akar, Isten elé vágyakozva. 2. Kész hittel: a) hogy igazán Jézus teste és vére, amiben részesülsz; b) hogy a Krisztus teste van jelen az ostyában, de amellett jelen van Isten jobb keze felől is; c) hogy a kenyér lényege átváltozott a Jézus testének lényegévé; d) mikor ezt veszed, Jézus testében részesülsz; 3. Készülj tiszta lelkiismerettel, Isten iránti szeretettel, felebarátodnak megbocsátva, mert királyt fogadsz szivedbe. 4. Alázatos imádsággal, akár olvasod az imakönyvből, akár, ha olvasni nem tudsz, mondd el a Miatyánkot buzgón. — *IV. A bűnbánat.* Mint a természeti világban a betegség, olyan a szellemi világban a bűn, orvossága a bűnbánat. A bűnbánat motivumai: bánat bűneink miatt; vágy a megszabadulás után; elhatározás, hogy többet nem bántjuk meg mennyei Atyánkat. A sacramentum az absolució, melyet a pap mond el, kinek egyedül adta ezt Isten. A bűnbánat fontos és szükséges, mert ez által jutunk közel Isten szeretetéhez. Itt három pont van: 1. a bűnbánat (contrition) előmozdítható a) ha magunkat Isten igéjével összehasonlítjuk; b) meggondoljuk a keresztségben kapott elhivatást; 2. bűnvallomás (confession) pap előtt teendő, ki a kulcsokat birja; soroljunk el lehetőleg minden bűnt, helyet és időt, ahol történt, mert hogyan bocsássa meg a bűnt, ha nem tudja hogyan és hol esett meg az? 3. Elégtétel (satisfactio). Ennek értelme nem az, hogy mi Istennek adunk valamit, mert magunk nem

vagyunk képesek saját magunkért eleget tenni. Jézus az, aki eleget tett érettünk. Az igazi satisfactio tehát, ha uj életet kezdünk, elsősorban másoknak bocsátván meg. Igy bízhatunk teljesen a pap föloldozásában. Gyónjunk tehát buzgón, de megelőzőleg térjünk istenhez. Isten egy pillanat alatt meghallgatja a bűnös imádságát és segítségére jön, mint a kereszten függött bűnösnek. Igazságos itélete azonban nem késik, s ezért ne halogassuk a megtérést. — *V. Utolsó kenet.* Az ördög különösen akkor kisért, ha a testünk gyönge és ezért adta Jézus az utolsó kenetet. Nem a testünket gyógyítja tehát meg, hanem a lelkünket építi. Jakab apostol szerint is imádsággal van összekötve. Külső képe az olaj, hatásai: 1. bűnbocsánat; 2. biztosít róla, hogy beteg lelkünknek orvosságot Jézus ad és igy biztosítva Isten és Jézus védelméről, nyugodtan halhatunk meg; 3. sőt ha Isten úgy akarja, egészségessé is tesz „e sacramentum erejével (vertew)". Int buzgó használatára. — *VI. Papszentelés.* A jó rend érdekében állította Isten a papokat és ruházta föl szellemi hatalommal. 1. Jézus megbízta az apostolokat Isten igéje hirdetésével; 2. ez successive szállott az egyház papjaira és száll a következőkre, mert enélkül nincsen egyház; 3. jogosan hívják sacramentumnak, mert megvan a külső és belső eleme egyaránt, tehát nem emberek találmánya; 4. hivatala hármas: a) az öt sacramentum kiszolgáltatása;[1]) b) a nép tanitása; c) imádkozik a népért naponként. 5. Két sacramentumot és az excommunicatiót csak a püspök szolgáltathatja ki. — *VII. Házasság.* Isten szerezte a paradicsomban négy célból: 1. első kapcsolata legyen a férfinek a nővel, egy szent, élő és szeretetteljes viszony által a kettő között; 2. hogy gyermekeket nemzzenek és neveljenek Isten dicsőségére; 3. hogy mikor az ember elvesztette a bűntelenséget, evvel óvja meg a paráználkodástól; 4. legyen jelképe annak a viszonynak, mely Krisztus és egyháza között fentáll. Ezt a szentséget Ádám esete után Isten abrogálta és a pátriarcháknak megengedte polygamiát: 1. jelképül, hogy Isten a zsidókat és pogányokat egyformán egyházába fogadja; 2. hogy a nép szaporodjék. A zsidók visszaéltek vele, mig Jézus megadta helyes értelmét. Két föltétele van: 1. minden embernek egyszerre csak egy felesége lehet; 2. felbonthatatlan, mint Krisztus viszonya az egyházzal. Két eleme van: a látható elem a férfi és a nő, láthatatlan Isten reájuk szálló kegyelme. A sacramentum hatásai: 1. csak a halál által bontható föl; 2. hűséget kiván az igéretekben; 3. Isten által adott gyermekeiket tisztességben, Istennek szentelve neveljék föl. Ez a házasság végcélja. Tudni kell a következőket: 1. mikor a

[1]) A konfirmáció és papszentelés sacramentumát a püspök szolgáltatja ki.

házastársak élnek egymással, nemcsak, hogy nem vétkeznek, de Isten előtt kedves dolgot tesznek; 2. hasonlókép, ha ennek célja az, hogy egymást a házasságtöréstől visszatartsák; 3. nem vétkezik, ha egyik közülük magát akarja visszatartani vele a fornicatiótól; 4. de rettenetes bűn, ha testi vágyai kielégitésére teszi.

IV. Az imádság. Előszó és bevezetés gyanánt az imádkozás módjáról adja a következő intéseket: Imádság előtt készitsd el magadat, meggondolván úgy a magad por voltát és bűnösségét, mint Isten irgalmasságát, ki megparancsolta, hogy hozzája forduljunk, megigérte segítségét, megtanít a helyes imádkozásra, mert maga izente Jézus Krisztus által, hogy megadja, ha valamit Jézus nevében kérünk. Ez az előkészület, mely történik a hit által. A második, mely megkivántatik, hogy bizalommal kérjünk, ne kételkedve és kitartással. Ez az előkészület a reménység által. A harmadik, hogy Isten és felebarátaink iránt szeretettel legyünk eltelve, ez az előkészület a szeretet által. Isten csak a bűnbánó ember imádságát hallgatja meg. A böjt és alamizsna akkor kedves Isten előtt, ha „hitből és szeretetből származik". Az imádság lehet nagyon hosszú, de nem szavakból áll, mert ez lehetetlen. Hanem az igazi imádság ez: „mindig és állandóan hű lélekkel lenni Isten iránt, buzgón vágyakozni kegyelmére, szent életet élni őbenne, minden cselekedeteinket végezve és felajánlva az ő dicsőségére. Igy cselekedve folytonosan imádkozunk és nem szününk meg a könyörgéstől soha". Az imádság legyen mindig szivből fakadó, különösen a templomban. Az úri imát tudnia kell mindenkinek. *Az úri ima* két részből áll, egyik reánk, másik Istenre vonatkozik. „Mi Atyánk". Atya, az ószövetségben úr: a itt hatalom, ott a szeretet jele. Isten maga engedte meg, hogy igy nevezzük őt, mert fiaivá fogadott Jézus által. Ebből következőleg kötelességünk: 1. mindig tisztelni őt és hálát adni jóvoltáért; 2. törekedni a tökéletességre, mely a szeretetben áll és melyben példányképünk Isten; 3. engedelmesség iránta a fiak engedelmességével. „*Mi*" Atyánk, arra int, hogy testvéreink vannak. „Ki vagy a mennyekben" nem azt jelenti, hogy be van zárva a mennybe, hanem, hogy mindenható. Elmondja Isten tulajdonságait, elsorolja bűnösségünket és egy imádsággal záródik az „úri imához szóló prologus"-nak nevezett rész. — *I. Kérés.* Isten neve jelentette lényegét, hatalmát, dicsőségét. A pogányok és zsidók ezt bálványimádással és engedetlenséggel megszentségtelenitették. A keresztyén emberek ugyanezt teszik két úton: 1. ha nem bíznak benne; 2. ha nem élnek az ő akarata szerint. A pogányok azért káromolják Istent, mert szerintünk itélik meg, ezért kötelességünk úgy élni, hogy reá dicséretet hozunk. — *II. Kérés.* Két ország van: Istené és az ördögé. Ez

utóbbi a rossz emberek lelkében van, ura az ördög, minden rossz szerzője e világban. Isten országa a kegyelem országa, részint itt e földön, részint a jövő világban; az igazságosság, szeretet, béke birodalma. Isten országában van az olyan ember, akinek békessége van Istennel, él benne vetett hit, öröm és nyugalom által, melyet a szentlélek helyez az ember szivébe. Isten országa a másik értelemben Jézus eljövetele után, örökkévaló ország lesz. — *III. Kérés.* De ebbe a birodalomba csak akkor lépünk, ha az ő akaratát cselekesszük. Ezért kérjük, hogy bennünk és általunk az ő akarata legyen meg. Isten akarata pedig kettő: 1. hogy mindenki, aki Jézusban szeretettel munkás hit által hisz, örök életet nyerjen; 2. hogy tartsuk meg parancsolatait, mert ő nem parancsol mást, csak ami jó azoknak, akik őt szeretik. A jó emberek, akik élő hittel hisznek Jézusban, s akiknek lelkében Isten igaz szeretete lakik, megteszik (ez a mennyország), tegyék hát meg a bűnösök is, ez a célja imádságunknak. — *IV. Kérés.* Az első három kérés Istenre vonatkozott, ez a többi reánk, mert a harcoló egyháznak testi és lelki épségre egyformán szüksége van. Ebben Jézus négy nagy büntől óv: 1. ne kivánjunk drága ételeket, csak ami szükséges („kenyerünket"); 2. „a mi" kenyerünk igaz úton szerzett kenyér legyen; 3. elégedjünk meg avval, amit Isten adott, ne kivánjunk többet („mindennapi"); 4. mindent, amit birunk, Isten jóvoltából birjuk, tehát ne bizakodjunk el a magunk érdemében. A másik eledel, melyet kérünk szellemi, mert Jézus mondja, „hogy nemcsak kenyérrel él az ember, hanem Isten igéjével". — *V. Kérés.* „Vétek" itt nem adósság, hanem bűn, mellyel tartozunk Istennek.[1]) Itt tehát nem adósság-elengedésről, hanem bűnbocsánatról van szó. E kérés tanít: 1. megalázkodásra, mert bűnösök vagyunk mindnyájan; 2. megbocsátásra, mert bocsánatot csak igy remélhetünk. — *VI. Kérésnek* két oldala van: mit jelent a kisértés és mit tesz kisértésbe vinni? A kisértés jelentése a következő: 1. Mi kisértjük Istent, ha az ő külön segítségéhez folyamodunk (appeal) ott, ahol a saját erőnkből is segíthetünk. Tehát segíteni kell magunkon, mert ez bűn. 2. Kisért bennünket Isten, saját jóvoltunkra, tehát kitartóknak és hiveknek kell lennünk a veszedelmek idején. 3. Kisért az ördög, a bűn. Ekkor emlékezzünk meg az ördög nagy hatalmáról, a magunk gyöngeségéről kérvén Isten erejét a győzelemhez. A másik kérdés kisértetbe vitetni = legyőzetni, elesni. A kisértés maga nem bűn, sőt alkalmat ad a diadalra, de legyőzetni, az mindig kárhozatos bűn. *VII. — Kérés.* Ez jelent mindenféle rosszat, anyagi,

[1]) Az angol nyelvű úri imában a „vétek" szó „debt"-el van visszaadva, mely eredetileg „adósság" jelentésben használtatik.

természeti és szellemi értelemben. Isten a gonosztól háromféleképen szabadít meg: 1. ha egyáltalában nem visz semmiféle nagy veszedelembe; 2. nagy veszélyeken visz át, de ezekben az ő szent lelke által szabadulást és vigasztalást ad; 3. e nagy veszedelmek közt csak rövid ideig tart. Mindebből a tanúság az, hogy a jelenvaló világ veszedelmeitől nem kell félnünk. Igen kicsinyek és jelentéktelenek azok ahoz a nagy és örökkévaló boldogsághoz képest, mely reánk vár azontúl.[1])

Az angyali üdvözlethez szóló előszó négy dologgal indokolja ennek csatolását: 1. a régi szokás, mely szerint ezt az úri ima után szokták mondani; 2. a haszon, mely belőle származik, ha vele megemlékszünk a Jézus dicső eljöveteléről, s ez által indíttatunk Isten szeretetére és hálaadásra; 3. Mária iránt kötelességünk a tisztelet (honour) és hála, mert ő Isten követe, az Isten által küldött Jézus anyja; 4. engedelmeskedésre indít Isten iránt, aki mondta, hogy Máriát boldognak fogják mondani. Ezért buzgón és alázatosan (devoutly) kell mondani, kérvén Istent, hogy hallja meg közbenjárását neki adott kegyelménél fogva. A részletes magyarázat szószerinti, amint következik: „*Ave*" legyen vig, mert 1. az asszonyra a paradicsomban szabott régi átok megszünt; 2. engedelmességével legyőzte a kisértést; 3. mert bár fiára nézve anya, születésére nézve (in hir birth) szüz. — *Mária.* Beda venerabilis magyarázata szerint a szó jelentése: „stella maris, vel domina," mert ő hozta létre a világ világosságát. — „*Gratia plena.*" A kegyelem hatása kettős: 1. kiűzi a bűnt, mint Mária kapott erőt a kisértés legyőzésére; 2. betölti a lelket erényekkel, mint betöltötte a Máriáét. — „*Dominus recum,*" vele volt Isten az atya, a fiú, a szentlélek. *Benedictatus in mulieribus,* ezért tisztelni kell mindenek fölött; *et benedictus fructus ventris tui,* mert Istent hordta méhében.

Az imádságról szóló részt befejezi *egy fejtegetés arról, kihez kelljen imádkozni és miért?* 1. Istenhez, kérvén kegyelmet tőle, mert ő az adója minden jónak; 2. kérni kell minden jó embert, hogy imádkozzék értünk;[2]) 3. kérni kell erre azokat, akik eltávoztak e földről, angyalokat és szenteket, akik Isten dicsőségét szemlélik. Kikért imádkozzunk? 1. mindenkiért; 2. holtakért, akik a purgatoriumban vannak, mert a) ezt tanítják az atyák; b) ez volt az egyház régi

[1]) Minden kérés magyarázata után egy, ennek hangulatát tartalmazó imádság van csatolva, melynek közlése azonban felesleges volt.

[2]) A másért való imádkozás (= „közbenjárás = intercession") szó ilyen használatban a kátéban nem fordúl elő, holott ma széltiben használják. A ‚kér" szó van avval visszaadva, mely rendesen imádkozás, könyörgés jelentésben áll (pray).

úzusa. Jézus szól a purgatoriumról (Máté 12:31.) valamint Pál is (I. K. 2:12—13). A purgatoriumról az egyház tanítja, 1. hogy az élet után lesz; 2. ebbe helyeztetik el a bűnös, még meg nemtisztúl; 3. rajtuk segíthetünk (help) imádsággal. Kétféle itéletnap van: 1. közvetlen a halál után; 2. általános, a Jézus visszajövetelekor, mindenki számára.

Az egész könyv végén még a felolvasókhoz szól pár szót, adva pár utasítást: 1. a nyomtatás hibákat, melyek nagy számmal vannak, javítva; 2. ez a káté a kötelességektől nem ment föl. Inti őket, hogy gondolják meg a hivatal fontosságát és a napot, mely a számadás napja; 3. A népet végezetül inti, hogy tartsák meg az Isten igéjét, s ha valaki épült és erősödött, csak Istennek köszönje, mert övé a hatalom, dicsőség és tisztesség örökkön örökké. Ámen!

* * *

Hogy a genfi kátéval való összehasonlítást eszközölhessük, először röviden egységbe kell állítanunk a kátéról való felfogásunk eredményét. Erre irányuló vizsgálódásunk két útat mutat. Az egyikben a káté illetőleg az író vallásos világnézetét állítjuk össze, a másikban katechetikai módszerét.

I. A káté alapgondolatát a következő, már említett gondolat képezi: az embernek ismernie kell a maga bűnös állapotát, s meg kell gondolnia evvel szemben Isten nagy kegyelmét, mely ebből megmenti. Bűnös voltunkat a törvényből ismerhetjük meg. A tizparancsolatot ugyan a zsidóknak adta Isten, de nekünk megmagyarázta és új világításba helyezte Jézus. Ezek a törvények mind tiltanak valamit, de Isten semmit sem tilt, hogy egyben ne is parancsolna, és ez a parancsolat a legnagyobb, mert embertársaink iránt szeretetre, Isten iránt hálára ösztönöz, mely hála a neki való engedelmességben, parancsolatai megtartásában lesz keresztyén életté. A keresztyén élet pedig Istennel való belső egység, az ő megváltó szeretetének érzése, mely jutalom, ellenkezője büntetés alakjában ér bennünket. Kétségtelenül látszik első tekintetre, hogy itt egyrészt egy igen magas keresztyén, másrészt egy igen alacsony zsidófelfogás jelentkezik. Az egész törvénymagyarázaton végigvonúl a szeretet elve, képezvén motivumát és ösztönzőjét a törvény megtartásának, de amellett a jutalom és büntetés zsidó és katholikus felfogása rontja ennek hatását. Igaz, hogy a jutalmak sorában az Istennel való egyesülés, az örök üdvösség a végső és legnagyobb, mindemellett ez a tényen magán aligha változtat. Itt, a törvényről szóló első részben történik az első nyilatkozat a Mária-kultuszról, melynek tisztult fölfogása meglep bennünket, épígy a boszorkánypörök, jóslások és babonák elleni erélyes harcmodora, melyeknek pedig ép a katholikus egyház mindig hűséges portálója

volt. Hasonlókép katholikus fölfogás a szűzesség kiemelése, mely azonban szintén halványabb a hivatalos dogmatikai fölfogásnál. A világi haszon reménysége ellen szóló erélyes visszautasítása (IX—X. parancsolat) is arról tanuskodik, hogy a katholikus fölfogás, melynek az egyik főmotivuma maradt máig is, itt át van törve. A felszólítás pedig, mit a törvénymagyarázat után csatol, őszinte bizonyságot tesz nemes fölfogása felől, mikor az igaz bűnbánatot, tökéletes hitet, búzgó életet és üdvösség utáni vágyat említi és követeli. — E bűnbánatban, melyet magunknak a törvénnyel való összehasonlítása ébreszt, s mely bennünket lesújt, tudtunkra adván, hogy nem vagyunk méltók Isten ennyi jóságára, a hit az, mely fölemel, elénk tárván Jézus megjelenését ki jött, hogy bennünket Isten kegyelméről még az esetben is biztosítson, mikor magunk már minden reményről letettünk erre vonatkozólag. Az egész fejtegetésen végig érezhető ez a gondolat; hogy mégis nem tünik ki eléggé és nem foglalja egészen egységbe a hitről szóló részt, úgy látszik, inkább az író képességének, mint erről alkotott fölfogásának kell tulajdonítanunk. Mert a hit kétféle meghatározása bizonyos mértékben megállhat ugyan, ha úgy fogjuk föl, hogy vele az általános vallási és keresztyén vallásos világnézetet akarja a maguk graduális különbségeiben szemléltetni, mégis nyilvánvalóan ez az, ami veszélyezteti a reá való folytonos utalással a fejtegetés egységes alapgondolatát. Jellemző, hogy a dogmatikus jelzőket Istenről, Jézusról és a Szentlélekről mind elsorolja, magyarázatukat azonban csak az artikulus általános magyarázatánál egy pár szóval adja meg. Istenről szólván kiemel egy olyan gondolatot, melyet azt hisszük, nem ok nélkül sejtünk a predestináció alapelvének: Isten gondviselő és nevelő munkáját az ember üdvösségére nézve, mely alapja Istenben való rendületlen és félelem nélküli bizodalmunknak. Ugyanez artikulusban Isten dicsőségének említése magas nézőpontról tesz bizonyságot. A Jézusról szóló fejtegetés világos és értékes. Kiemeli Jézus ethikai nagyságát, de kiemeli Mária jelentőségét is, ámbár a hozzája való imádkozásról nem szól, sem valami, neki adandó isteni tiszteletről. A pokolra szállás nagyszerű értelmét a pokol részeinek leirásával teljesen elrontja, de gondoljuk meg, ki nem tette volna azokban az időkben, mikor a kath. dogmatika minden fegyverét felvonúltatta a veszélyeztetett dogmák megvédelmezésére. Még egy dologról kell itt szólani, és ez az egyház fogalma. Ez különböző időkben a skót kátékban különböző fejlődési alakokat mutat föl. A kálvini felfogást csakhamar elhomályosítja a megmaradt katholikus kovász, bár még a Genfből hozott confesszióban a kálvini értelem uralkodik, a fanatizmus emelkedése, Knox halála, kevesebb képességű

emberek föllépte ezt mind jobban szükítik, még oda nem jutnak, hogy a Westminsteri confessió visszatér a katholikus felfogáshoz, így szólván: „a katholikus egyház áll a választottak összes számából, láthatatlan, ez Krisztus teste, mátkája, teljessége; a látható egyház szintén katholikus, nem szorítkozik egy nemzetre, mint a törvény alatt, s áll mindazokból, akik vallják az igaz vallást, az Isten országa, amelyen kivül nincs üdvösség . . . ez néha többé, néha kevésbbé látható, mert tagjai néhol nem tiszták" . . . stb. Hamilton e zürzavaros nyilatkozattal szemben a tiszta katholikus felfogást képviseli, mikor a látható és láthatatlan egyházat azonosítja. Az örök élet gondolata rejt érzéki vonásokat, mint abban a korban mindenütt rejtett, de Isten tiszta szemlélete és szeretete az örök élet legnagyobb és legmagasabb jellemvonása, s ezt Hamilton szépen ki is emeli.

Mikor ide eljutottunk, hogy az ember, fölemeltetve bűnbánatából az Isten kegyelme által, mely a hitben nyilvánul, átmegy egy szent és örökkévaló életre, következik annak fejtegetése, hogyan vagyunk képesek ezt a kegyelmet, s vele az üdvösséget megnyerni. Ezt a kegyelmet a sacramentumok közvetítik. A tipikus katholikus felfogás itt is át van törve. A sacramentumok nem minden subjectiv hozzájárulás nélkül közvetítnek, csak akkor, ha az illető hittel veszi őket föl. Kiemeli, hogy a hivő lelkét megszenteli, és pedig a Jézus érdeméből, a hitetlennek és bűnösnek egyszerűen nem használ a sacramentum. Jellemző, hogy a subjectiv oldal mindig igen élesen előtérbe nyomul, ami különösen abban a tényben látható, hogy az egyes sacramentumokat a hét főerénnyel hozza kapcsolatba. Az oltár sacramentumánál a transsubstantiatiót a kath. egyház értelmében ép azokkal a gondolatokkal adja elő, amint azt a tridenti zsinat véglegesen megállapította.[1]) A bűnbánatnál és absolutiónál a pap szerepe egészen egyházi felfogás, de a papszentelésnél már kiemeli a jó rend érdekét a papság statuálásának egyedüli indokául, mely gondolat pedig a protestáns irány legnevezetesebb fegyvere volt az egyetemes papság eszméjének tárgyalásában. A házasság felfogása is szellemi, bár új gondolatokat nem tartalmaz; maga a reformáció ez időben erről nem fejtvén ki még meggyőződését, Hamiltonnak sem volt alkalma és különös oka a tévtanok ellen harcolni. A sacramentumok egész tárgyalásán keresztülvonul a gondolat, hogy mindegyik külső jegye az Isten igéjének, belsőleg munkáló kegyelmének. Ez a munkálkodó kegyelem subjectiv életerővé,

[1]) Milroy még megtalálja a kátéban az immaculata conceptio 1854-i értelmezését is, ez azonban aligha lehet több egyéni insinuációnál részéről. *Story:* Church of. Scotl. IV. köt. Milroy: Doctrine of. Ch. o. S. I. fj.

Istennel való belső és szent kapcsolattá az imádságban válik. A káté erre vonatkozó része különösen érdekes. Ha minden vallásos felfogást, mint a vallásos élményekhez tartozó fogalmak concentrációjából és szükségképen proiciált personificatiójából, Isten fogalmából lehet megérteni, akkor a vallás alapgondolata mindig az a viszony, mely az ember és e személyes, bár nemtudatos szükségszerűséggel maga által alkotott Istenfogalom között van. Az Isten fogalma personificatiója mindannak, amit az ember erkölcsi értékek és ideálok névvel illet; mivel pedig az ember magasabbat, mint egy személyiséget nem képes elgondolni, ezért egy személyiség alakjában helyezi el legnagyobb erkölcsi képességeit megnagyitott, fokozott alakban. Magától értetődik, hogy az ember bizonyos viszonyban érzi magát az így alkotott Istennel, tehát erkölcsi ideáljával. Minél jobbnak érzi magát. annál közelebbi ez a viszony, mely minden vallásnak lényege, legközelebbi pedig akkor, ha valaki éli azt, amit Jézus: „én és az atya egy vagyunk." Ennek a viszonynak kifejezője az imádság, amiből önként következik, hogy minden vallásformát és minden egyént, egyedül az imádságtól lehet megismerni legjobban. A dogmatikai formák, hittételek elvesztik erejüket az áhitat és Istenbe kapcsolódás e szent pillanataiban; mikor a lélek Istenhez szárnyal, az emberek kicsinyes szőrszálhasogatását, vitáit, mélyen lent hagyja a föld porában. Ha Hamilton itt-ott áttörte a katholikus dogmatikai felfogást, itt még egyénibb, s itt még nagyobb alkalmunk nyilik bepillantani az ő mély keresztyén lelkületébe. A három theologiai erénynek az imádságra való előkészülettel összekapcsolása nem a legszerencsésebb gondolat ugyan, de gyakorlati térre vitele megbocsáthatóvá teszi. Az igazi imádság mégsem szavakból áll, hanem állandó Istenben való bizalomból, iránta való szeretetből, egész életünknek az ő dicsőségére való önkéntes, szent áldozatából. Ez a folytonos imádság — egy szent, benne való élet. Az úri ima magyarázata, vallásos felfogását tekintve mesteri. Isten atyánk, az emberek testvéreink és ennek a két gondolatnak végig kell huzódnia egész imádságunkon. Ha atyánk, bíznunk kell benne, és szeretnünk kell őt, hiszen lényege a szeretet, s a legnagyobb bűnös, a legszerencsétlenebb halandó az, aki nem bízhatik a saját édes atyjában sem. Ez a bizalom kapcsol bennünket össze vele és igy alkot egy nagy birodalmat, hol az emberek derültek, igazságosak, félelemnélküliek, ahol az Istennel való békesség adja az örök és megbonthatatlan harmoniát. Az igazi mennyország az, ahol az Isten szerető akarata nyilvánul és uralkodik, ahol teljesítik az ő akaratát büszkén, nemesen, de egyuttal lelkiismeretes hűséggel és rettenthetetlen bizalommal, hiszen ki ne teljesitné azt, ami-

ről tudja, javára van, talán most, szemlélhatólag nem, de titkon, ahogy az atya néz le és intézi gyermekei sorsát. Igy valósul meg már e földön Isten országa az emberek által, az emberek között, s igy nyer mindenki, aki az Isten Jézus által kijelentett örök szeretetében hisz, örök életet. És ebben a tudatban szilárdaknak és biztosaknak érezzük magunkat itt e földön. Nyugodtan nézünk a mindennapi foglalkozás után, tudván, hogy Isten gondoskodik rólunk akkor is, hogyha a mi gyönge erőnk nem képes megszerezni a test eledelét; tudván, hogy Jézus e földi gazdagságnál nagyobb ajándékot, Isten igéjét adja nekünk. Nem esünk kétségbe, ha a bűneink tudata bánt, mert a megalázkodó embert Isten magasztalja föl szabad, kegyelmes akarata szerint. Nem riadunk meg a kisértések között, Isten jön oltalmunkra és teszi ezeket diadalmas harcokká, melyek hozzája visznek. Végre mindenféle baj, sok veszedelem között nézünk Istenre, akitől kapott üdvösségünk és a ránkváró dicsőség jelentéktelen apróságokká teszi ezeket. — A fejtegetésekhez csatolt imádságok mély vallásos érzületről tanuskodnak. Természetes, hogy a dogmatikus felfogás itt is vissza-vissza cseng a magyarázatban, de ennek oka igen kézenfekvő. Először magából az imádság lélektanából következik, hogy az ilyen pillanatok sem lehetnek szabadok bizonyos mértékben az ember külső körülményeitől, melyekhez egyes vallásos fogalmak felfogását számítjuk; másodszor ebben a különös vallásos buzgósággal biró korban aligha tudott volna valaki megszabadulni ezektől. Nézzük meg a Kálvin magyarázatát az úri imához, vagy akár azokat az imádságokat, melyeket a genfi kátéhoz csatolva kapunk, hány dogmatikus kifejezést találunk bennük, melyek az akkori idők bélyegét viselik félreismerhetetlenül magukon.

Első olvasásra is nyilvánvaló, hogy az angyali üdvözlet szerves kapcsolatát az uri imához Hamilton nem tudta megtalálni abban az áttekintésben, melyet fölvett. Kénytelen tehát indokolni fölvételét és pedig olyan indokokkal, melyek szemmelláthatólag erőszakoltak. Természetes, hogy magyarázatát nem hagyhatta ki, hiszen az egyháznak Mária iránt érzett tiszteletét kell itt indokolnia, de a magyarázat rövidsége, valamint módja egykép bizonyságul szolgál reá, hogy fölvételének oka csakis ez lehetett. Felfogása azonban itt sem egyezik az egyház dogmatikus felfogásával. Amit Máriának szán csak tisztelet (honour) és hála. Isteni tiszteletben nem kivánja részesítni. Közbenjárásról szól, amint az egészen természetes, részletezni azonban nem akarja, a kifejtésbe bele sem veszi. Máriában a követendő példát adja elénk, az engedelmesség, tisztaság és állhatatosság példáját; erősen kiemeli, hogy érdeme az Isten fiának világra hozatalában

van. A hozzája kapcsolódó dogmatikus fejtegetések, a szentlélek által való megtermékenyittetésről, Jézusra való hatásáról, Isten mellett elfoglalt állásáról, menybemeneteléről, uralkodásáról szó sincs. Itt egy jellem áll előttünk, akit követnünk kell, mert nemes és nem mintha csak a Jézussal való történeti kapcsolat tette volna azzá. Különös fontosságu az utolsó fejezet, mely azt fejtegeti: kihez, és kiért kell imádkoznunk? Első pillanatra megragadja figyelmünket, hogy az Istenhez való imádkozás a tulajdonképeni egyedüli. Tőle kell kérni kegyelmet. Másodsorban minden jó embert és a szenteket, angyalokat és tőlünk eltávozottakat kérni kell, hogy imádkozzanak érettünk. Ebből két dolog nyilvánvaló: 1. hogy mivel a szenteket és angyalokat az üdvözült halottakkal egy kategoriába sorolja, nekik különös Istenre való befolyást nem tulajdonít; 2. a hozzájuk való imádkozás egészen másnemü, mint Istenhez, mert őket csak kérjük, hogy könyörögjenek érettünk, tehát közbenjárásról szó sincs. Tagadhatatlan, hogy ez a felfogás sem helyes protestáns szempontból, de tagadhatatlan az is, hogy a dogmatikus egyházi fölfogástól nagyban különbözik. A „minden jó ember" kérése, hogy érettünk imádkozzék bátran fogható fel olyan szempontból, hogy legyen azok részvéte és hozzánk való jóindulata nekünk erősitésül az életben. A purgatorium és a purgatoriumban szenvedőkön imádság által való segités katholikus gondolatát Hamilton kiemeli. Nem részletezi azonban a későbbi megállapitásokat, az ott töltendő időről, az egyes bűnök mértéke szerint. A bucsujárás, ereklyék, bűnbocsátó cédulák teljességgel mellőztetnek, aminthogy nem is illenék bele felfogásába a bűnbánat mélységéről s Isten ingyen kegyelméről. Általános benyomásunkat tehát a káté vallásos felfogásáról a következőkben foglaljuk össze: A káté mély vallásos lelkület szülötte, mely elszomorodva a keresztyénség megoszlásán, s főként látva a veszélyt, mely e szakadásból egyházára és hazájára egyformán következni fog, megpróbálja mégegyszer összeállitani a katholikus egyház hitvallását. Hogy nem közvetitő irányzattal van dolgunk, mutatja az eretnekség ellen annyira fölemelt tiltakozó szózata. Sokkal inkább látszik a közvetités a későbbi második reformáció korabeli kátékban, bár ott öntudatlanul. Hogy az igazi katholikus hitvallást összeállithassa, Hamilton ideális felfogásra helyezkedik, s minden olyat, ami nem illik össze az ő meggyőződésével, teljesen elvet. Az ütközőpontokat a régi és uj irány között élesen kiemeli, de mély vallásossága visszariad kora emésztő gyűlöletétől épugy, mint frivol, jogi vallásos szempontjaitól. Ezért hiányoznak belőle olyan kérdések, melyek a XVI. század katholicismusának alacsony szinvonalát jellemzik.

II. Ha a kezünk alatt fekvő mű konfesszió volna, ennyivel meg is elégedhetnénk, hogy vázoltuk a szerző vallásos világnézetét. A káténál azonban még egy kérdés jön tekintetbe, fontosságát illetőleg nem csekélyebb az elsőnél. És e kérdés pedig az: milyen módszerrel adja át hallgatóinak ezt a vallásos kulturkincset.

A legelső, ami bennünket megkap, Hamilton erős gyakorlati érzéke. Fejtegetéseiben alig dogmatizál, először mindig lerakja az alapot, mely természetszerűleg meghatározott dogmatikus alap, utána egymásután jön a sok gyakorlati alkalmazás és magyarázat. Már a káté címe elárulja ezt a törekvést, mikor „közönséges, katholikus tanitásnak" nevezi a művet, mely tehát nem igényelte még a pap magyarázatait, csak egypár adhortativ szót. A gyakorlati magyarázat mindig nagyobb helyet foglal el a dogmatikus alapozásnál, és minden magyarázott résznek itt van a tulajdonképeni csúcspontja és értéke. Mondanunk sem kell, hogy ha tehát a Hamilton kátéját mint kátét, a katechetikai methodika szigoru szabályai szerint mérjük, alig lehetne jó káténak mondanunk. Bár alapgondolata egységesen keresztül van vive, sok olyan egyéni véleményt tartalmaz, mely a kátéban tulajdonkép helyet nem foglalhat. A kátéban csak általános, a katechéta fejtegetéseinek mintegy textusul szolgáló elvek helyezhetők el, ezek gyakorlati magyarázata mindazok dolga, akik a kátét tanitják. Mert jól mondja Coquerel: „egy káté majdnem mindig holt betű, bezárt és haszontalan könyv a lelkipásztor magyarázatai nélkül, keret, mely betöltésre, tervezet, mely kifejtésre vár, s minél inkább megérti az ember a saját gondolatát, mint a másét, a fejtegetések hasznosabbak, világosabbak, szerencsésebbek lesznek, ha azokat a katechéta saját maga által megszabott terv szerint adja, mintha szolgailag követ egy elvet, melynek nem maga a szerzője."[1]) A Hamilton kátéját tehát ugy kell felfognunk, mint amely tulajdonképen gyakorlati kátémagyarázatok systematikus gyűjteménye. Mint ilyen, valóban kiváló alkotás. Az egyes fejezetek, melyekre az olvasás érdekében osztva van, nem mindig képeznek ugyan egy egységet, de mindig rájutnak a gyakorlati tanúságra, mely az egészből a legfontosabb.

E gyakorlatias iránya viszi hibájába is. Mivel systematikus beosztást akor adni és mivel ezt szigoruan bele akarja préselni azok lelkébe, akik hallgatják, az a veszedelem áll elő, hogy az igen tipikus katholikus erény és kötelesség fogalmát veszi zárópontul és eredményül. Maga ez a dolog még nem volna baj, ha ezt ugy állitná be, hogy mindezek

[1]) A. Coquerel : Cours de Religion Chrétienne. Avis prélimenaire. VI. l.

egy egyéni keresztyén élet belső teljességének külső jelentkezései, tehát nem előbb erény, azután keresztyén élet, hanem van keresztyén élet, mert vannak belőle származó erények. Igy jut azonban el ezek tételes fölsorolásához, mely már zsidós törvényfelfogás. A keresztyénségben egyes törvényekről és kötelességekről szó sincs, csak egyetlenegyről: szeresd Istent. Ez a törvény és a próféták. Tételes törvények jelenléte mindig jogi felfogást mutat, mely innen is ki-ki üti magát. Tekintetbe kell vennünk azonban egy dolgot, ami Hamilton katechetikai módszertanára igen fontos. Nem választja külön sehol a vallás és erkölcs tanitását. A vallás nála nem elvont systema, mely az erkölcstől teljesen idegen, hanem olyan életaktus, melynek külső jelentkezései föltétlenül és minden bizonnyal egy erkölcsös, nemes életfolytatásban nyilvánulnak meg. Vagy forditva is láthatjuk. Az úri ima magyarázatánál a következő lélektani utat követi: a kérés megmagyarázásával emlékeztet arra, milyen nagy feladat áll ellőttünk és ezt a feladatot csak Istenben hivő lélekkel végezhetjük el. Ezért van minden kérés magyarázatának végén imádság, mint az imádság hangulatából kiinduló hiszekegy tárgyalásánál minden artikulus végén utalás kötelességeinkre. A két ut: vallásos érzülettől tele lélek, mely gyakorlati munkában valósitja meg hite gyümölcseit, vagy tetterő és kötelességérzet tudatában duzzadó ember, aki ezt az erőt leteszi Isten zsámolyához, az ő szolgálatára, mindkettő olyan gondolat, mely dicsőségére válik szerzőjének külön is, hát még együtt!

És ezt a kettőt nem apró szabályok foglalják össze, hanem a keresztyén életelv: a szeretet. A katholikus vallásos felfogás frivolsága a kegyelem gondolatának elhanyagolásából származott. Kevésbbé dogmatikusan ez a tétel igy hangzik: mikor a katholikus egyház a megvalósitandó ideált, Isten országát, vagy legmagasabb erkölcsi értéket a reális egyházzal fogalmilag egyesité, megvetette alapját az érdemszerűség gondolatának az erkölcstanban, jogi felfogásnak a vallásban. Evvel a jogi felfogással együtt járt, hogy a cselekedetek mint olyanok, és nem az azokat hordozó élet lett a megitélés tárgya, minek következtében a vallásos felfogásban is a bucsujárás, bűnbocsátó cédulák uralma lépett föl. A reformáció a jogi viszonyt megszüntette, de olyan erősen nyomta előtérbe a kegyelem gondolatát (Kálvin), s annyira kiemelte az ember absolut bűnösségét (Luther), hogy az istenfogalom a zsidó Jehova fogalmára sülyedt le, egészen idegen lett az embertől, akihez semmi rokonsági kötelék, semmi magasabb viszony nem fűzi. Ez a következmény a reformációt követő idők hangulatából önként folyt, ellene tenni alig lehetett. Hamilton is nagy részben ezt az utat

követi, bár nem ép a merev kálvini szigorúsággal. Hangoztatja az ember bűnösségét, kiemeli, hogy a bűnből saját ereje útján nem tudna kiszabadulni, de a segitségül jövő kegyelmet mint atyai szeretet állitja be, mely az embert keresi, hogy üdvösségre vezesse. A kátéban tehát nem maga az adopció ténye, mint dogmatikus elv van odaállitva, mint később Craigenél és a Westminsteri kátéban, hanem ez elv subjektiv következménye, a kegyelmes szeretet. Ennek a káté módszerére két fontos következménye van: 1. nem kell dogmatikus kifejezést vegyitni oda, ahol gyakorlati erkölcsi és vallásos elvekről van szó; 2. ezek a gyakorlati elvek megkönnyítik a káté célját, közelebb hozzák a keresztyén élet elvét ahoz a néphez, mely a dogmatikus szőrszálhasogatásokba belefáradt, sőt azokat egyenesen gúnyolta.

Ez adja a Hamilton katechetikai módszerének legnevezetesebb elvét. Amit ő legfontosabbnak tart, aminek a hangsulyozását soha el nem mulasztja, s amit bele akar préselni a hallgatói lelkébe, mert ebből következik minden, ez az egy elv: az Isten kegyelme s szeretete óv és áld. Ezenfelül minden feledésbe mehet előttük, dogmatikus rendszerek elpusztulhatnak, ez az egy, aminek örök értéke van, mert ez az egy — élet. És itt látszik meg, milyen igazi nagy katecheta volt a st. andrewsi püspök. Gondoskodik róla, hogy a káté olvasása és hallgatása alatt erről az egy gondolatról győződjenek meg hivei, fölmutatja az alapokat, melyekből ez származik, de főként fölmutatja a következményeket, melyek ebből hű kötelességteljesités, rendületlen bizalom, lankadatlan munka alakjában önként következnek, mert tudatában van, hogy szeretetet csak szeretet fakaszthat, s a politikai és egyházi zavaros viszonyok között a népnek csak ez ad megnyugvást és erőt. A Hamilton kátéjával ezért nem versenyezhetnek távolról sem a későbbi századok avatag, dogmatikus katechismusai.

III. Még egy feladatunk van hátra, melyet bár megkönnyitettek megelőző vizsgálódásaink, jelentőségéből semmit sem vontak le. Meg kell vizsgálnunk ugyanis, van-e valami viszony a kezünk alatt levő káté és Kálvin genfi kátéja között? Erre a kérdésre két dolog ad jogot.

Egyik a történeti körülmények. Kálvin a maga kátéját latin nyelven, 1545-ben adta ki. Ekkor már közkézen forgott Institutiones-e, (1536), a káté az itt tartalmazott anyag rövid, sommás, de gyakorlati összefoglalását akarja adni. Csaknem egyidejűleg Skóciában is megkezdődött és pedig kálvini alapon a reformáció, Knox vezetésével. 1546-ban Knox, mint szt. andrewsi lelkész a pápa világi hatalma ellen szól, sőt antikrisztusnak nevezi. A püspök (Hamilton) meginti merészségéért, mire Knox 8 pontot tűz ki vita tárgyául. A legelső

mozgalom, mely azonban ilyen szakadásra nem vezetett, Knox edinburghi lelkészsége alatt történt. Mindebből nyilvánvaló, hogy Kálvin genfi mozgalmának híre, még Knox kimenetele előtt (1547-ben gályarabságra került) eljutott, nemcsak, de nagyszámú rokonszenvezőre is talált Skóciában.

A másik a Hamilton kátéjának belső bizonysága. Bár külön fejezetet nem szenteltünk neki, az előbbiekből nyilván észrevehetők a pontok, ahol tisztán protestáns hatás nyilvánul a kátéban. Maga a predestináció gondolata, ha nem azokkal a kifejezésekkel is, mint Kálvinnál, benne megtalálható. Alapelve, az ember bűnössége szemben Isten kegyelmével, speciális protestáns gondolat, a Krisztus váltsághalálának éles kiemelése, eltekintve attól a sok, gyökerében katholikus tantól, melyek elhagyása negative bizonyit, mindezekből világos, hogy Hamilton kátéjában protestáns befolyást észlelhetünk és igy az összehasonlitás nem jogtalan. Mindezek mellett még egy dolog, amit tekintetbe kell vennünk: a reformáció Skóciában kezdettől fogva a Kálvin nevével volt összeforrva. Sok minden játszott közre ebben, közöttük az anglikán kultusz hasonlósága a lutherivel, mely kultusztól elég okuk volt félni politikai szempontok miatt a skót keresztyéneknek, főként pedig a skót jellem, közüle Knox, aki már elejétől kezdve a reformáció vezérének tekintetett. Mindezek a meggondolások tehát nemcsak protestáns befolyásról beszélnek Hamilton kátéjában, de annak Kálvin által való befolyásoltságát is, legalább valószinűvé teszik. A közelebbi vizsgálat tárgya kimutatni, mennyire indokolt ez a gondolat.

Az összehasonlitást két úton eszközölhetjük: általában és részletekben. Az általános összehasonlitás a káté általános felfogására, vezető elveire, alapgondolatára vonatkozik a részletekben egy pár apróbb gondolatot akarunk fölmutatni, mely a kettőben egyezik, végre röviden szólunk arról a módszerről, mely Kálvinnál és Hamiltonnál nyilvánul, azaz azokról az általános módszertani elvekről, melyeket a két káté fölmutat.

Legelső dolog, ami meglep bennünket, a káték beosztása. Természetes, hogy ezek ötletszerüek nem lehetnek, hanem egységes alapgondolatot kell kidomboritaniok. Mindkettő a keresztyén élet történetét, azaz az üdvtények fejtegetését három történeti dokumentum fejtegetésének keretében végzi. Ez a három dokumentum a credo, a tizparancsolat és az úri ima. Kálvin az előbb emlitett sorrendben helyezi el őket, mig Hamilton igy: törvény, hiszekegy, úri ima. Mi a sorrend különbségének oka? Kálvin Institutióiban a Hamilton által képviselt sorrendet tartja meg a következő gondolatmenettel: a törvény feltárja előttünk gyarlóságunkat azáltal, hogy a

tizparancsolatban az ó-, a törvény summájában az ujszövetség követelményeit mutatja meg és bennünket evvel szembesítve, rájuttat annak megismerésére, hogy bűnös, kárhozatraméltó teremtmények vagyunk. E bűnösségünk folytán nem is lehetne sorsunk más, ha nem jönne Isten szabaditó kegyelme, melyről való meggyőződésünket adja a hit, tartalmaztatván a hiszekegy által. Istennek a Jézusban megjelent kegyelme tesz bennünket Isten gyermekeivé, szünteti meg vele való viszályunkat, állit be Isten házanépébe a megszentelődés utján, ennek kifejezése az úri ima. Az úri imában megnyert és átélt kegyelem eszköze az ige, két alakjában: sacramentumok és igehirdetés. Mind e két alak letéteményese az egyház. A genfi káté egy egészen más alapból indul ki. Fölveszni alapelvűl: Az emberi élet célja: Isten megismerése s ezáltal tisztelete. Ez háromféleképen történik: benne való bizodalommal (hit); akarata teljesitésével (törvény); szükségeinkben segitségül hivásával (imádság). Kétségtelen, ha választani kell az utóbbi alak jobb, (Kálvin is annak tartja) mert az a keresztyén életből magából indul ki, mig a másik először a zsidóságon vezet át, csak annak hiábavaló voltát fölmutatva tér át a tulajdonképeni keresztyénségre. Valószinű, hogy itt Hamilton nem a genfi kátét, hanem az Institutiókat vette alapul.

A káté alapgondolata szintén kálvini. A reformáció volt az, mely minden vallás alapját a predestináció gondolatát kiváltképen érvényesitette és ebben is a kálvini irány. Itt el kell tekintenünk annak dogmatikus kifejezésétől. Csak természetes, ha egy katholikus püspök, aki művét ép azért irja, hogy vele az eretnekség terjedő mételyét irtsa ki, és ez ellen óvja a népet, nem vesz át szószerint olyan kifejezéseket, melyek az egyház szemében inkriminálták voltak. Az is elég, hogy magát a tanban rejlő vallásos igazságot átveszi, és hogy ezt onnan vette, nyilvánvaló. A katholikus egyház, mely cselekedetekből is megszerezhetőnek vallotta az üdvösséget, sohsem jutott volna a kegyelem olyan éles kiemeléséhez, mint azt Hamilton teszi. Az az egyház, mely semipelagianus ethikájával teljesen a cselekedetek érdemszerüsége által tehát külső eszközökkel akart Isten országába eljutni, sohsem mondta volna azt, hogy az Isten a suverén úr, akinek kegyelmi ténye az üdvösség. És egy olyan ember, aki titkos bűnei által fenyegetett üdvét bűnbocsátó cédulákkal, bucsujárással és testsanyargatással akarta biztositani minden pillanatban, sohasem jutott volna arra a gondolatra, hogy nem kell félnünk, mert Isten egyszer reánk szállott kegyelme őriz és vezet végig az életen, s bármi történik velünk, csak az ő atyai szeretetéből, ami üdvösségünk előmozditására történhetik. Igenis, eljutott azonban ilyen gondolatra egy

Kálvin, egy Luther. És hogy a Hamilton kátéjának ép ez az alapeszméje, ez maga világos bizonysága annak, hogy máshonnan, mint Kálvintól, alig vehette, vagy még egyetlenegy forrásból: a saját lelkéből. Akkor pedig már protestáns és kálvinista!

Hamilton kálvinizmusa, ha szabad ezt a szót használnunk, még egy gondolatból világos. Ez az Isten dicsőségének gondolata. Kálvin abban látta a katholikus egyház elfajulásának egész forrását, hogy az Isten dicsősége helyett a maga dicsőségét kereste és az Isten dicsőségének öregbitését tartja az ember legfőbb munkájának[1]). A gondolat a katholikus vallásos felfogásban háttérbe szorult. Mivel Isten dicsősége az egyházban, a Krisztus testében jelent meg, ennek hatalmát és gazdagságát kell növelni, hogy Isten dicséretét kiérdemeljük. Hamilton itt a kálvini gondolatot teljesen kiemeli. Nem is harcol sohsem amellett a vád mellett, mely a katholikus egyház részéről olyan indokoltan érte az uj irány hiveit, hogy az egyház dicsősége helyett a saját maguk nagyságát, „a személyiség tirannizmusát" proklamálják. Minden kötelesség inditó oka, de egyuttal belső jutalma is nem „földi örömért és haszonért", hanem Isten dicsőségére való munkálkodás. Az örök élet pedig legmagasabb formájában részesedés az ő dicsőségéből, hogy Isten házanépének, munkatársainak, gyermekeinek mondatunk. El sem lehet gondolni, hogy egy ember, aki ezeket irta, jó szemmel nézte volna a bűnbocsánat és kegyelem olyan árúba bocsátását, mint amiylet a katholikus egyház akkor űzött, hogy emlitésre sem tartja méltónak, ez bizonyára arról tanuskodik, hogy nem.

Ami a részletekben való hasonlóságot illeti, kétségtelenül alig várhatjuk, hogy szószerinti átvételről szó is lehessen. Csak el kell gondolni a két ellenfél helyzetét, hogy kizárhassuk ennek még a gondolatát is. Mindamellett azonban részleteket is tudunk fölmutatni, ahol találkozik a két káté, ha nem szavakban, de gondolatokban. A számtalan helyből csak egy párat, mutatványként.

Kálvin: Isten tisztelésének módja, „ha benne van minden bizodalmunk, ha őt egész életünkben tisztelni kivánjuk akarata teljesitésével, ha hozzája imádkozunk mindannyiszor, mikor baj üldöz, ha nála keresünk üdvösséget és minden kérhető jót, ha végül úgy szivvel, mint szájjal, minden jó egyedülvaló szerzőjének tartjuk".[2])

Hamilton: Vétnek e parancsolat ellen, akik nem félik és hiszik Istent, . . . akik kétségbeesnek, bálványokat imádnak, akár szellemi, akár anyagi tekintetben, akik boszorkánypört

[1]) Kálvin: Ker. vallás alapvonalai. III. fj. III. Kérés. Ford. Nagy K. 157. l.
[2]) *Kálvin:* Genfi káté. Ford. Czeglédi Sándor. A hit. 7. l.

indítnak, a chiromanták, akik égtájoktól, szerencsétlen napoktól félnek, bűn az elbizakodás és zugolódás.[1])

Van azonban hely, ahol a hasonlóság még szembeötlőbb.

Kálvin: Krisztus menybemeneteléből „kettős hasznunk van, Krisztus az égbe a mi nevünkben ment, amint a földre is értünk jöve, s ez által az égbe vezető útat előttünk megnyitotta, hogy az ajtó, melyet bűneink miatt Isten bezárt előttünk, ujra felnyiljék. Isten előtt pedig közbenjárónk, védelmezőnk gyanánt jelenik meg."[2])

Hamilton: Mi haszon származik ránk Jézus menybemeneteléből? a) helyet készít ott nekünk; b) bizonyossá tesz üdvösségünkről, melyért közbenjár az atyánál; c) öntönöz, hogy tekintetünket reá irányítsuk, s azokra, melyek mennyeiek[3]).

Vagy egy másik példát:

Kálvin: . . . „minden festést és szoborvésést nem tiltanak el e szavak, de nem szabad képet csinálnunk a célból, hogy abban Istent imádjuk, vagy tiszteljük, vagy, ami ugyanaz, a képet isteni tiszteletben részesítsük, s egyúttal minden babonát és bálványimádást megtilt e szavakban."[4])

Hamilton: A képek, ha helyesen használtatnak, megtarthatók, ha nem imádjuk, vagy tiszteljük őket, hanem a keresztről Jézus szenvedéseire, a szentek képéről életük példájára, a Máriáéról Jézus eljövetelére emlékezünk.[5])

Utolsó gyanánt lássuk az V. parancsolat magyarázatát.

Kálvinnál: „ . . . mikor Isten megitél, a gyülöletet megtiltja, hogy felebarátunkat akármivel is megbántsuk, egyúttal kifejezést ad annak a kivánságának is, hogy minden halandót szivünkből szeressünk, s erőnkhöz képest hűségesen őrizzünk és megtartsunk."[6])

Hamiltonnál: Ezt a parancsolatot Jézus értelmezésével kell fölfognunk, s így megtiltja a haragot, rágalmazást, gyűlölködést, stb . . . Igazi betöltése nem negativ (ne ölj), hanem positiv (mindenkit szeress.)[7])

Még igen sok helyet lehetne fölhozni, de felesleges. Végül is, nem az egyes mondatok, vagy részletek egyezése az, ami bizonyító hatású, hanem az egész káté alapgondolata, ebben pedig az egyezés kétségtelen.

Most még egy dologról kell röviden szólani, befejezésül: a káték methodusának viszonyáról. Már az imént kiemeltük

[1]) *Hamilton*: I. p. 8. fj.
[2]) *Kálvin:* 17 l. —
[3]) *Hamilton:* VI. art. 8. fj. —
[4]) *Kálvin:* Törvény. 27. l. —
[5]) *Hamilton:* I. p. 8. fj. —
[6]) *Kálvin:* 32. l. —
[7]) *Hamilton*: V. p. 17. fj.

Hamilton kátéjának gyakorlati célját és jellegét. Itt csak ismételhetjük azt, hogy itt káté-magyarázatról van szó, s nem formális kátéról. Mindamellett ebből következtethetünk vissza és megalkothatjuk magunknak, milyen lenne egy olyan nagyságú katechizmus, mint a genfi káté, a Hamiltonéból készítve. Ha ezt a képzeletbeli kátét a Kálviniéval összehasonlitjuk, két dolog ötlik szemünkbe.

Először, hogy a Hamilton kátéja kevésbbé dogmatikus, mint a Kálviné. Sok helyen dogmatizál, mikor Isten és Jézus tulajdonságait elsorolja, de általában alig van hely, ahol elvont fejtegetésekbe menne át. Tárgyalásmódja mindig tartózkodik az abstractióktól, alapvető és fontos egyházi dogmákat hagy ki (szentháromság, szabad akarat) arra bizván a dolgot, hogy azt a személyes vallásos tapasztalatból pótolja. Például a szentháromság dogmájának alig érezzük hiját és bár nincs ott, senkinek, aki olvassa, eszébe sem jutna, hogy ezért az Isten egységét, vagy a szentháromság gondolatában lefektetett vallásos hittapasztalatot megsértve lássa. Kálvin sokkal nagyobb dogmatikus, mint Hamilton. Meghatározásai szabatosabbak, teljesebbek, gondolatmenete mindig logikus, mig amaz sokszor áldozza föl a szigorú logikát azért, hogy termékeny gondolathoz jusson. Kálvinnál a gondolatmenet mindig világos és tiszta. Csak egyszer kell elolvasni a kátét, hogy előttünk álljon annak strukturája, egy alapelvből következetesen és szigorúan vezeti le a másikat. Rendszere világos, áttekinthető, a gondolatok egymásból folynak és ha az alapeszmét látjuk, meg tudjuk mondani, mi következik ebből egyes esetekben. Hamiltonnál az lehetetlen. Maga is érzi, ezért számoz mindig, melyek pedig csak úgy tüntetik föl a gondolatokat, mintha együvé tartoznának, holott valójában egész különálló, csak összefűzött gondalatok azok. De Hamilton nagy a részletekben. Egy elvből levezethető összes fő- és mellékes gondolatokat nagyszerűen tudja csoportosítni, kapcsolatba hozni és összekötni magával az elvvel. Egy-egy részletről nem is tudjuk, hol fordúlhat elő, csak mikor fölkeressük, látjuk a kapcsolatot, mely azt a többivel összetartja. Annyira szétágazó és részletkérdéseket említ föl, hogy néha minden erejét megfeszíti, hogy egységbe hozza őket. Kálvin nagy rendszert állít föl, ennek egyes főgondolatait kiemeli, csoda-e, ha a részletekre már nem jut idő, annyira elfoglalja a nagy koncepció. Hamilton a részleteken kezdi, apró vonásokat állít össze, lesz belőlük egy nagy gondolatcsoport, ezeket ujabb részletekből alkotott ujabb gondolattömbökkel köti össze, csoda-e, hogy ezek annyira elfoglalják, hogy az egész egységes összefüggését már-már szem elől veszti.

Ez adja a másik különbséget, ami a két katechéta módszerében található. Nagy koncepciója, komprehenziv rend-

szere miatt Kálvin sokkal kevésbbé gyakorlati. Magának a káténak kérdés ésfelelet — alakja sem tökéletes. A beosztás olyan gyönge, hogy a kérdés néha egészen felesleges. Az egészben nem látta Kálvin a kérdések és feleletek jelentőségét másban, minthogy így szokás. Gyakorlati következtetésekre igen ritkán, szemléltetésre sohasem kerül sor. Az egész káté nehézkes olvasásra még szakemberek számára is, hogy ne hát megtanulni a gyermekeknek. Kálvin igehirdetése is ebben a hibában leledzik. Általános elveket, rendszert predikál, biblia-magyarázataiban nem azok a legértékesebb helyek, ahol egy textus vallásos tartalmát személyes életté akarja átformálni, hanem ahol ezt a tartalmat egyes gondolatokban felsorolja és kitárja. Egész katechetai egyéniségében ez a vonás uralkodó. A merevségig menő logika, hideg, metsző okoskodás, alig van benne valami a katecheta és igehirdető közvetlenségéből, melegségéből épen semmi. És a nagy systematikusok, épen azért, mert nagy rendszerezők, sohasem gyakorlatiak. Schleiermacher jobb gyakorlati theologus volt, mint dogmatikus, Lang jobb dogmatikus, mint igehirdető.

Hamiltonnak ép itt a nagy előnye. Dogmatikusnak nem jó, rendszerező képessége gyönge, logikája sokszor cserben hagyja, de nagy a részletekben és a gyakorlatban. Az emberi élet minden teréről veszi példáit, az emberek lelkéhez szól, mint annak jó ismerője, felsorolja a legapróbb, legközvetlenebb dolgokat, melyek előfordúlhatnak, mert azt akarja, hogy személyes hitet ébresszen és neveljen, s ne rendszert adjon. Szemléltető hasonlatai mesteriek. A törvény használatáról szóló hasonlatai termékenység és fölhasználhatóság tekintetében kiválóak, a harmadik hasonlat pedig, úgy véljük, egyedül áll a kátéirodalomban. Lehet, hogy, ha kátét, vagy konfessziót kellett volna írni, ahol rendszerezésről van szó, cserben hagyta volna képessége, elveszett volna a részletekben, aprólékoskodása unalmassá, részletezése rendszertelenné teszi, de itt, ahol részletekről van szó, ahol gyakorlati, legvégső következményeit kellett kivinni egy vallásos, vagy erkölcsi elvnek, fényesen alkalma nyilt bemutatni, hogy jó katecheta. Erős gyakorlati érzéke, nemes erkölcsi felfogása, tiszta jelleme, mély vallásossága méltó interpretátorává teszik Kálvinnak, s nem lehet eléggé sajnálnunk, hogy a zavaros politikai viszonyok, egyházi zivatarok között, abban a munkában, melyet a skót reformáció előkészítésére, ellenfélként ugyan, de nemes és méltó ellenfélként olyan híven megkezdett, mindvégig része nem lehetett.

Imre Lajos.

Az Üdvözitő gyermekségének arab evangélioma.

Az Atyának, a Fiúnak és a Szentlélek egy Istennek nevében!

A magasságos Isten segitségével és támogatásával kezdjük irni a mi Urunk és Üdvözitőnk, a Jézus Krisztus csodáinak könyvét, amely a gyermekség evangéliumának mondatik, az Urnak békességében. Ámen.

1. fejezet.

A mik következnek, azokat József főpapnak könyvében találjuk meg, aki Krisztus idejében élt s a kiről némelyek azt mondják, hogy ő volt Kajafás. Ez azt mondta, hogy Jézus beszélte, hogy mikor a bölcsőben feküdt, igy szólt az ő anyjának, Máriának: „Én vagyok Jézus, az Istennek fia, az Ige, a kit világra hoztál, a mint azt neked meghirdette Gábriel angyal s engem az én Atyám a világ üdvösségére küldött el.“

2. fejezet.

Nagy Sándor időszámításának 309. esztendejében elrendelte Augusztus, hogy kiki a maga szülőföldjén irassék be. Fölkerekedett tehát József és jegyesét Máriát magához véve, Jeruzsálemből Bethlehembe ment, hogy családjával együtt szülővárosában beirattassék. Mikor egy barlanghoz értek azt mondotta Mária Józsefnek, hogy az ő szülésének ideje elérkezett s már nem képes bemenni a városba, hanem, ugymond, ebbe a barlangba térjünk be. Ez naplemenetekor történt. József pedig elment, hogy melléje egy asszonyt keressen. Mig aztán ezzel foglalkozott egy Jeruzsálemből való zsidó bábát pillantott meg akinek igy szólt:

— Hej! jó asszony, jer ide és menj be abba a barlangba a melyben egy asszony vajódik.

3. fejezet.

Ily módon naplemente után a bába és vele együtt József a barlanghoz indult s abba mindketten bementek. És ime az ragyogó fénnyel volt telve, lámpák ragyogásánál szebben és nap világosságánál is tündöklőbben. A jászolba helyezett és pólyába csavart gyermek anyjának, Mária asszonynak az emlőjét szopta. Mikor mindketten megcsodálták ezt a fényt, akkor a banya megkérdezte Mária asszonyt:

— Csak nem te vagy annak az ujszülöttnek az anyja?!

És amikor Mária úrnő igenlőleg felelt, azt mondotta:

— Bizony nem vagy hasonló Éva leányaihoz.

Mária asszony azt mondá:

— Amiképpen az én fiamhoz gyermekek közül senki sem hasonló, ugy az ő szülőanyjának sincs asszonyok közt mása.

— Asszonyom — felelé a bába — azért jöttem, hogy bért kapjak s ime megbénultam.

Mondá neki a mi asszonyunk Mária:

— Tedd a kezeidet a gyermekre.

Mikor ezt a vén asszony megcselekedte, tüsténi meggyógyult. Akkor kimenve mondá:

— Mostantól fogva egész életemen át szolgálója és cselédje leszek ennek a gyermeknek.

4. fejezet.

Akkor pásztorok jöttek, a kik mikor tüzet gyujtottak és fölötte vigadoztak, égi seregek jelentek meg nekik, dicsőitve és magasztalva a mindenható Istent. Mikor a pásztorok is ugyanezt cselekedték, akkor az a barlang a világ legfölségesebb templomához lett hasonlóvá, mivel hogy égieknek és földieknek szája dicsőitette és magasztalta az Istent az Úr Krisztus születéséért. Mikor aztán az a zsidó vénasszony ezt a kinyilvánult csodát látta, az Istennek hálát adott, mondván:

— Hálát adok neked, oh Izráel Istene azért, hogy az én szemeim látták a világ Megváltójának születését.

5. fejezet.

Mikor elérkezett a körülmetélés ideje, t. i. a nyolcadik nap, a gyermeket a törvény szerint körül kellett metélni.

Igy körül is metélték őt a barlangban, az az öreg zsidó asszony pedig megtartotta a bőrt, bár némelyek azt mondják, hogy a köldökzsinórt tartotta meg és azt régi nárdus olajtartóba helyezte. Annak a fia pedig olajkereskedő volt, a kinek ezt átadva igy szólt:

— Őrizd meg ezt és ne add el a nárdus olajnak ezt a tégelyét még hogyha háromszáz dénárt akarnának is néked érte adni.

Ez a tégely volt az, a melyet a bűnös Mária megszerzett és a mi Urunk Jézus Krisztus lábaira és fejére öntött ki, azután a hajával törülgette. Tiz nap mulva Jeruzsálembe vitték fel Jézust és születésétől számítva negyvenedik napon templomba vive, az Úr elé állitották és érette áldozatot hoztak, a mint azt a Mózes törvénye előirja, t. i. minden hímnemű, a ki méhet nyit, Isten szentjének mondatik.

6. fejezet.

Akkor látta őt meg az agg Simeon, mintegy fényoszlopként ragyogni, amikor Mária asszony, az ő szűz anyja, örvendve neki az ölében hordozta őt, miközben az angyalok szolgálva körülvették, mint a hogy a királyt a testőrök körülveszik. Simeon ekkor közelebb lépett Mária asszonyhoz és kezeit előtte kiterjesztve monda az Úr Krisztusnak:

— Mostan óh én uram, bocsásd el a te szolgádat békességben a szerint, a miket mondottál, mert látták az én szemeim a te kegyelmességedet, a melyet minden népek üdvösségére készitettél, világosságul minden nemzedéknek és dicsőségül a te népednek, Izráelnek.

Jelen volt akkor Anna prófétanő is és odamenvén dicsőitette Istent, Mária asszonyt pedig boldognak mondotta.

7. fejezet.

Lőn, hogy a mikor az Úr Jézus Júdea Bethlehemében Herodes király idejében megszületett, ime mágusok jöttek Jeruzsálembe, a mint azt előre megmondotta Zaratusztra. Ajándékok voltak velük, arany, tömjén és mirha és imádván őt, mindegyik előhozta az ő ajándékát. Akkor Mária asszony

a gyermek pólyakendői közül egyet elővett és azt viszont ajándékul nekik adta. Ezt azok tőle a legnagyobb tisztelettel átvették. Ugyanazon órában megjelent nekik az angyal ama csillag formájában, a melyik azelőtt az ő utjuknak vezére volt, annak fényétől vezetve elmentek, a mig haza nem értek hazájukba.

8. fejezet.

Hozzájuk gyülekeztek aztán az ő királyaik és fejedelmeik kérdezgetvén tőlük, hogy vajjon mit láttak vagy tettek, hogyan mentek és jöttek vissza, mit hoztak magukkal? Azok pedig megmutatták nekik azt a pólyakendőt, amelyet nekik Mária adott, amiért is nagy ünnepséget rendeztek, szokásuk szerint tüzet gyujtottak és azt imádták, a pólyakendőt pedig beledobták s azt a tűz megkapta és magába temette. Mikor aztán a tűz kialudt, a pólyakendőt úgy húzták ki, mint a milyen előbb volt, mintha tűz nem is érintette volna. Ezért aztán kezdték azt csókolgatni, fejükre és a szemükre rakni, mondván:

— Ez tehát a kétségtelen igazság, mert nagy dolog ez, hogy még a tűz sem képes megégetni vagy elpusztítani.

Akkor felvették azt és a legnagyobb tisztelettel a kincstárukba helyezték el.

9. fejezet.

Herodes pedig mikor látta, hogy a mágusok őt cserben hagyták és nem tértek vissza hozzá, odahivatta a papokat és a bölcseket mondván nekik:

— Világositsatok fel engemet, hol kell a Krisztusnak születnie?

Mikor azok azt felelték, hogy Betlehemben, Júdea városában, akkor az Úr Jézus Krisztus megöletéséről kezdett okoskodni. Akkor jelent meg az angyal urunknak, Józsefnek álmában és mondá:

— Kelj fel, vedd a gyermeket és az ő anyját és eredj el Egyiptomba.

Kakasszókor azért felkerekedett és elment.

10. fejezet.

Mig azon okoskodott, hogyan folytassa útját, rávirradt a reggel, miután egy kevés utat megtett. És máris egy nagy városhoz közeledett, amelyben olyan bálvány volt, amelynek Egyiptom többi bálványai és istenei ajándékokat és áldozatokat szoktak vinni. E bálvány mellett ott volt a neki szolgáló pap, aki valahányszor a sátán abból a bálványból megszólalt, azt Egyiptom és a környék lakosainak kihirdette. Volt ennek a papnak egy hároméves fia, aki nehány gonoszlélektől volt megszállva és sokat beszélt és csacsogott és amikor megrontották őt a gonoszlelkek, letépve a ruháit mezitelenül marad és az embereket kövekkel dobálta meg. Volt pedig abban a városban egy szálló is, amely annak a bálványnak volt ajánlva. Mikor József és Mária asszony megérkezett és a szállóba bement, nagyon megijedtek annak lakói és összefutottak a fejedelmek meg annak a bálványnak a papjai mind a bálványhoz és azt mondották neki:

— Honnét van a mi földünkben ez a megrendülés és mozgás?

— Mert eljött az a rejtett Isten, felelé a bálvány, aki valóban Isten, egyetlen se méltó rajta kivül, hogy istentiszteletben részesüljön, mivelhogy ő valóban az Isten fia, aki mikor megérintette ezt a földet, megrendült az és az ő eljövetelétől megmozdult és megingott s mi az ő hatalmának nagyságától nagyon remegünk.

Ugyanazon órában összedült az a bálvány és romjához Egyiptom lakója és mások is összefutottak.

11. fejezet.

A pap fia pedig, mikor őt a betegség a szokott módon megszállotta, a szállóba ment és ott találta Józsefet és Mária asszonyt, akiktől a többiek mind elfutottak. Mária asszony éppen az Úr Krisztus pólyáit mosta és a fákra teregette. Mikor hát az a gonoszlélektől megszállt gyermek odament s e pólyák közül egyet elővett és a fejére teritette, akkor a démonok hollók és kígyók alakjában kezdtek a száján át belőle kivonulni. A gyermek az Úr Krisztus parancsára csakhamar

meggyógyult és Istent dicsőitette, annak az Úrnak pedig, aki őt meggyógyította, hálát adott. Mikor az apja a fiát meggyógyulva látta, azt kérdezte tőle:

— Fiam, mi lelt téged, mitől gyógyultál meg? Felelé a fiú:

— Mikor engem a démonok a földre tepertek, a szállóba mentem s ott egy felséges asszonyt találtam a gyermekével. Ennek az anyja a tisztára mosott pólyáit fára aggatta, ezek egyikét fogtam, a fejemre tettem s elhagytak engem a démonok és elfutottak.

Az atya ezen nagyon megörülve mondá:

— Fiam, lehetséges, hogy ez a gyermek az élő Isten fia, aki a mennyet és a földet teremtette, mert amikor hozzánk jött, összetört a bálvány és az összes istenek összeestek és az ő nagyságának erejétől tökrementek.

12. fejezet.

Itt telt be ez a profécia: „Egyiptomból hivtam ki az én fiamat.“ József pedig és Mária mikor meghallották, hogy az a bálvány elpusztult és tönkre ment, megijedtek és féltek. Akkor azt mondták: Mikor Izráel földjén tartózkodtunk, Heródes megakarta öletni Jézust és e miatt aztán megölette Betlehem és vidékének összes csecsemőit, de nem lehetetlen, hogy az egyiptomiak, ha meghallják, hogy ez a bálvány összeomlott, bennünket tűzzel égetnek meg.

13. fejezet.

Mikor onnét kimentek, egy olyan helyre értek, a hol rablók tartózkodtak, akik podgyászaikból és ruháikból igen sok embert kifosztottak és megkötöztek. A latrok nagy zajt hallottak, mint amilyennel egy király szokott nagy sereggel, lovassággal és dobosokkal a városából kivonulni. Ez a dolog annyira megzavarta a rablókat, hogy amit csak raboltak, mindent hátrahagyva elfutottak. A foglyok pedig föltápászkodtak, egymásnak a kötelékeit megoldozták és fölszedvén a podgyászaikat, elmentek. Mikor pedig Józsefet és Máriát megérkezni látták, azt mondták:

— Hol van az a király, a kinek a megérkezése nagyszerű

zaját hallva, a rablók bennünket hátrahagytak, úgyhogy mi most szerencsésen megszabadultunk?

Felelé József:

— Itt jön utánunk.

14. fejezet.

Azután egy másik városba mentek, ahol egy ördöngős asszony volt, a kibe, mikor egyszer éjjel vizért kiment, a gonosz és nyughatatlan sátán belefészkelődött. Ez se ruházatot nem tűrt, se lakóhelyen maradni nem tudott s valahányszor láncokkal és szíjjakkal megkötözték, szétszaggatta azokat és meztelenül futott lakatlan helyekre s keresztutakon és sirdombok közt állva az embereket kövekkel hajigálta és övéinek nagy gondot okozott. Mikor ezt Mária asszony meglátta, megszánta, minek következtében tüstént elhagyta őt a sátán és egy ifjú alakjában elfutva távozott, mondván:

— Jaj nekem, miattad oh Mária és a te fiad miatt.

Igy gyógyult meg az az asszony az ő keresztjétől és a mikor öntudatra ébredt, pirult az ő meztelensége miatt s az emberek tekintetét kerülve ment az övéihez. Miután felöltözködött elbeszélte atyjának és rokonainak, a mi vele történt. Ezek, miután a város legelőkelőbbjei közé tartoztak Mária asszonyt és Józsefet a legmegtisztelőbb vendéglátásban részesítették.

15. fejezet.

Másnap, miután útravalóval ellátták őket, elmentek azoktól és estére egy olyan városba érkeztek, ahol lakodalmat tartottak. A gonosz sátán munkája és a varázslók mesterkedése következtében azonban a menyasszony megnémult és mukkanni se tudott. Mikor Mária asszony az ő gyermekét az Úr Krisztust hordozva a városba bement, meglátta a néma menyasszony őt s kezét az Úr Krisztus felé tárta ki és azt magához vonva a keblére ölelte és többször megcsókolta, aztán hintázta őt és a keblére szorította. Tüstént megoldódott az ő nyelvének kötele, megnyiltak a fülei és magasztalta és dicsőitette az Istent, aki egészségét visszaadta. A város lakosai

pedig azon az éjszakán nagy örömmel vigadtak s azt hitték, hogy az Isten és az ő angyalai szálltak le hozzájuk.

16. fejezet.

Nagy tiszteletben részesülve és vigan élve három napon át maradtak ott. Azután útravalóval ellátva, elmentek azoktól és egy másik városba érkeztek, a melyben, miután az nagyon népes volt, csak éjjelezni akartak. Volt azonban abban a városban egy tisztes asszony, a kit, mikor egyszer a folyóba fürödni ment, a gonosz sátán kígyó formájában megszállt és a hasa körül tekergődzött és valahányszor az éjszaka bekövetkezett, zsarnokilag meggyötört. Mikor ez az asszony Mária asszonyt és a csecsemő Úr Krisztust az ő ölében megpillantotta, azzal a kivánsággal fordult Mária asszonyhoz: „Oh úrnőm, add ide nekem ezt a gyermeket, hogy őt hordozzam és őt megcsókoljam.“ Oda adta tehát annak az asszonynak s amikor az utána nyúlt, elhagyta őt az a sátán és futva távozott tőle s nem látta őt többé e naptól fogva az asszony. Ezért is minden jelenlevő dicsőítette a felséges Istent. Az asszony pedig nagy készséggel megajándékozta őket.

17. fejezet.

Másnap az az asszony illatos vizet készített, hogy az úr Jézust megfürössze. A minek megtörténte után azt a vizet amellyel a fürdést végezte, megtartotta és egy részét egy ott lakó leányra, akinek a teste fehér bélpoklos volt, ráöntötte és őt azzal megmosta. Alig történt ez meg, a leány tüstént megtisztult a poklosságtól. Akkor azt mondták a városbeliek:

— Semmi kétség, hogy József és Mária és ez a gyermek nem emberek, hanem istenek.

Mikor onnét el akartak menni, a leány, aki a poklosságból meggyógyult, hozzájuk ment és kérte őket, hogy őt útitársul vegyék magukhoz. Mikor ezt megengedték a leány velük ment.

18. fejezet.

Azután egy olyan városba érkeztek, amelyben egy hirneves fejedelemnek a vára és a mellett egy vendégfogadója

volt. Ide tértek be. Az a leány pedig elment és betért a fejedelem feleségéhez s miután azt sirva és szomorkodva találta, tudakolta, hogy miért sir?

— Ne csodálkozz, felelte az, hogy sirok, mert nagy szerencsétlenség nehezedik reám, amit még eddig egyetlen embernek se mondtam el.

— Nos hát, mondá a leány, ha nekem elmondod és föl-feded, én megtalálom annak a gyógyszerét.

— Tudd meg tehát a titkot, szólt a fejedelem felesége, de el ne mondd senkinek. Én, mint ennek a fejedelemnek a felesége, aki király és a kinek a hatalmában sok város van, régóta éltem már vele, amikor még mindig nem volt tőlem fia. És amikor fiam született, bélpoklos volt. Mikor ezt a férjem meglátta, elfordult tőlem és azt mondta nekem: „Vagy öld meg ezt a gyermeket, vagy add át egy dajkának, a ki olyan helyen nevelje őt föl, hogy onnét soha még hirét se halljuk. Nekem pedig többé semmi közöm hozzád, ne is lássalak többé soha.“ És most tanácstalan vagyok és a bánat lever. Hej, én fiam, hej én uram!

— Nem mondtam-e neked, szólt a leány, hogy a te betegségedre orvoslást szerzek, a mint azt neked meg is igértem, mert én is bélpoklos voltam, de megtisztított engem az én Istenem, a ki a Jézus, Mária asszonynak a fia.

Mikor pedig megkérdezte őt az asszony, hogy hol van az az Isten, a kiről beszél, így felelt a leány:

— Veled egy azon házban időzik.

— Hogy lehet az, kérdé az asszony, hol van?

— Ime, felelé a leány, József és Mária, a gyermek pedig, a ki velük van, Jézusnak neveztetik. Ő az, a ki engem betegségemből és nyavalyámból kigyógyított.

— És mi módon gyógyultál te meg a poklosságodtól? Nem mondanád meg nekem?

— Miért nem! felelé a leány. Azt a vizet, a mellyel az ő testét megmosták, megkaptam az anyjától s magamra öntöttem, így tisztultam meg a poklosságomtól.

Akkor a fejedelem felesége fölkerekedett és meghívta őket, hogy vegyék igénybe vendégszeretetét s jeles férfiak gyülekezetében fényes lakomát szerzett Józsefnek. Másnap reggel illatos vizet készített, hogy abban az Úr Jézust meg-

fürösszék és azután a tulajdon fiát, akit magával hozott, azzal a vizzel leöntötte és fia tüstént meggyógyult a poklosságától. Dicséretet és hálát zengve az Istennek mondá a fejedelem asszony: „Boldog az az anya, a ki tégedet szült, óh Jézus, a ki megtisztítod a testedről lefolyó vizzel azokat az embereket, a kik veled azonos természet részesei.“ Ezután nagyszerü ajándékokat hozott Mária asszonynak és nagy tisztességgel bocsátotta őt el.

19. fejezet.

Azután egy másik városhoz érkeztek, amelyben éjjelezni akartak. Itt egy olyan emberhez tértek be, a ki éppen házasságra lépett, de mert meg volt babonázva, impotensnek bizonyult. Miután azt az éjjelt nála töltötték, erői feloldódtak. Mikor aztán hajnalban utra készültek, visszatartotta őket a férfi és nagy vendégséget csapott nekik.

20. fejezet.

Másnap útra keltek és mikor egy másik városhoz közeledtek, három asszonyt láttak, akik könyezve jöttek egy sirtól. Mikor ezeket Mária asszony észrevette, azt mondta az útitársukká lett leánynak:

— Kérdezd meg tőlük, mi a bajuk és hogy jutottak hozzá?

Mikor a lány megkérdezte őket, mit se feleltek, hanem viszont ők kérdezték:

— Honnét és hová igyekeztek? Lement már a nap és alkonyodik.

— Utasok vagyunk — felelte a leány — és szállást keresünk, ahol az éjjelt eltölthetjük.

— Jertek velünk, mondák azok, és töltsétek nálunk az éjszakát.

Követték őket s egy szép új és gazdagon bútorozott házba tértek be. Tél volt és amikor a leány azoknak az asszonyoknak a szobájába benyitott, azok újra sirásban és zokogásban törtek ki. Előttük állt egy aranypokróccal beterített öszvér, akinek abrakot szórtak és akit csókolgattak és takarmánnyal etettek.

Akkor így szólt hozzájuk a leány:

— Mi van ezzel az öszvérrel asszonyaim?

Azok pedig sirva felelték:

— Ez az öszvér, amelyet látsz, a mi édes fivérünk volt, s a mikor atyánk nagy vagyont hagyva ránk meghalt és ez az egyetlen testvérünk maradt, meg szerettük volna őt házasítani s rendes szokás szerint lakodalmat készítettünk neki. De az asszonyok kölcsönös féltékenységtől izgatva tudtunk nélkül megigézték őt és mi egy éjjel, hajnal felé, házunk zárt előcsarnokában ezt a mi testvérünket öszvérré változtatva találtuk, amilyennek most látod. Mi, mint a kiknek amint láthatod, nincsen vigasztaló atyánk, szomorkodva kisérletet tettünk a világ összes tudósával, mágusával, varázslójával, hogy őt visszanyerhessük, de semmi se használt. Valahányszor elfogja lelkünket a bánat, felkerekedünk és anyánkkal együtt elmegyünk s miután atyánk sirjánál kisirjuk magunkat, ismét visszatérünk.

21. fejezet.

Mikor ezt az a leány meghallotta, így szólt:

— Legyetek nyugodtak és ne sirjatok, mert hisz a ti bajotok orvossága közel hozzátok, a tulajdon házatokban van. Mert én is bélpoklos voltam, de mikor azt az asszonyt és vele azt a kis csecsemőt, akinek neve Jézus, megláttam, leöntöttem a testemet azzal a vizzel, melyben őt az anyja fürösztötte és meggyógyultam. Tudom, hogy ő a ti bajotokat is meg tudja gyógyitani. Hanem siessetek, menjetek az én úrnőmhöz Máriához és őt házatokba hiva, tárjátok fel előtte titkotokat, alázatosan kérve őt, hogy könyörüljön rajtatok.

Mikor az asszonyok a leány beszédét végighallgatták, tüstént Mária asszonyhoz mentek és behívták őt magukhoz és elibe ülve sirva mondották:

— Ó asszonyunk Mária, könyörülj a te szolgálóidon. Se öregapánk, se családfőnk, se apánk, se fitestvérünk nincsen, hanem ez az öszvér volt a mi testvérünk, akit itten látsz és a kit az asszonyok ilyenné varázsoltak, amilyennek látod. Téged kérünk azért, hogy könyörülj rajtunk.

Akkor Mária, fájlalva az ő sorsukat, felemelte Jézust, az öszvér hátára tette és együtt sirván az asszonyokkal, igy szólt Jézus Krisztushoz:

— Fiam, gyógyítsd meg ezt az öszvért a te végetlen hatalmaddal és tedd őt ismét gondolkodó emberré, amilyen azelőtt volt.

Amint ez a szó Mária asszony száját elhagyta, az az öszvér alakját változtatva teljes erejében lévő ifjú férfiúvá változott. Akkor úgy ő, mint anyja és nővérei imádták Mária asszonyt, a gyermeket pedig fejük fölé emelve csókolgatni kezdték, ezt mondván:

— Boldog, aki téged szült, óh Jézus, világ megtartója boldogok a szemek, amelyek a te nézésed boldogságát élvezik!

22. fejezet.

Akkor így szólt a két nővér az anyjához.

— Ime a mi bátyánk az Úr Jézus Krisztus segítségével s ennek a leánynak az üdvös közbenjárására, aki velünk Máriát és az ő fiát megismertette, emberi formáját visszakapta. Minthogy a mi bátyánk még nőtelen, illő, hogy ezt a leányt, az ő szolgálójukat, hozzáadjuk feleségül.

Mikor e felöl Mária asszonyt megkérdezték és ő beleegyezését adta, a leánynak fényes menyegzőt készítettek és minthogy a keserüség örömre, a panaszkodás vigasságra változott, örülni, vigadni, táncolni és dalolni kezdtek s nagy örömükben a legfényesebben kiöltözködtek és felpiperézkedtek. Azután verseket és dicsőítéseket kezdtek zengeni ezt mondván:

— Óh Jézus, Dávidnak fia, aki a bánatot örömre és a panaszt vigságra változtatod át!

József és Mária tiz napig maradtak ott. Azután elmentek és azok az emberek, akik elbúcsúztak tőlük, nagy tisztességet tettek nekik és a búcsúzás után sirva tértek vissza, különösen az a leány.

23. fejezet.

Innét eltávozva, mikor egy pusztaságba értek, azt hallották, hogy az a föld telve van rablókkal, azért József és

Mária asszony úgy határozták, hogy ezen a vidéken éjjel mennek át. De menet közben két rablót pillantottak meg, akik az úton hevertek és velük együtt egy csomó rablót, akik azoknak a bóbiskolóknak a cimborái voltak. Az a két rabló, akire rábukkantak, Titusz és Dumahusz volt. Akkor igy szólt Titusz Dumahusznak:

— Kérlek, engedd ezeket bántatlanul elvonulni, még pedig úgy, hogy a mi társaink észre ne vegyék.

Mikor pedig Dumahusz vonakodott, ismét igy szólt Titusz:

— Adok neked negyven drakmát, ez legyen a zálog.

Egyúttal tüsténT átnyujtotta neki az övét, hogy se ne mukkanjon, se ne beszéljen. Mikor Mária látta, hogy az a rabló velük jót tett, igy szólt hozzá:

— Az Úristen tégedet az ő jobbja felöl fog elhelyezni és megadja neked a bűnök bocsánatát.

Az Úr Jézus pedig igy szólt az anyjának:

— Harminc év mulva, anyám, a jeruzsálemi zsidók keresztre feszitenek engemet és ez a két rabló velem együtt kerül a keresztre, Titusz az én jobb, Dumahusz az én bal kezem felöl és ama napon Titusz megelőz engem a paradicsomban.

Akkor igy szólt Mária:

— Isten őrizzen ettől fiam!

Innét azután a bálványok városába mentek, amelyek, mikor hozzájuk közeledtek, homokbuckákká váltak.

24. fejezet.

Innét a szederfához érkeztek, amelyet ma Matareának hivnak, és Jézus forrást fakasztott Matareában, amelyben Mária Jézus ingét kimosta. Az Úr Jézus izzadságából pedig, amelyet Mária elcsurgatott, azon a tájon balzsam keletkezett.

25. fejezet.

Innét Memfiszbe mentek s Fáraót is látva, három esztendőn át maradtak Egyiptomban s az Úr Jézus sok csodát cselekedett ott, amelyek se a gyermekségről szóló, se a teljes evangéliomban nincsenek megirva.

26. fejezet.

A három év leteltével pedig Egyiptomból eltávoztak és visszatértek s mikor Júdeát elérték, József nem mert bemenni, de amikor meghallotta, hogy Heródes már meghalt s fia Arhelausz lépett a helyére, még mindig félt ugyan, de mégis Júdeába ment. Akkor Isten angyala jelent meg neki és így szólt:

— József, eredj Názáret városába és maradj ott.

Nagyon különös, hogy így történt a dolog, és a világok ura országokon át hurcoltatott!

27. fejezet.

Mikor Betlehem városába mentek, sok nehéz beteget láttak ott, különösen szembeteg csecsemőket, kik ebben haltak el. Volt ott egy asszony, akinek beteg volt a fia. Haldokolva vitte el Máriához, ki Jézus fürösztése közben vette észre őt.

— Óh Mária asszonyom, szólt az az anya, tekints a fiamra, aki súlyos betegséggel küzködik.

Mária asszony meghallgatta őt és mondá:

— Végy egy kevés vizet ebből, amelyben fiamat megfürösztöttem és öntsd a fiadra.

Merített az asszony egy keveset a vizből s amint Mária mondotta, leöntötte vele a fiát. Erre a gyermek egy kicsit aludt s azután gyógyultan és egészségesen ébredt fel álmából. Az anya örvendezve vitte őt el ismét Máriához. S Mária ezt mondotta neki:

— Adj hálát Istennek, hogy fiadat meggyógyította.

28. fejezet.

Volt ott egy másik anya is, annak a szomszédja, akinek a fia előbb meggyógyult. Minthogy az ő fia is ugyanazon bajban szenvedett és már csaknem teljesen elvesztette a szeme világát, éjjel-nappal jajongott. Ekkor a meggyógyult gyermek szülője ezt mondta neki:

— Miért nem viszed a fiadat Mária asszonyhoz, amint

én is hozzá vittem a fiamat, mikor haldokolt! Az én fiam meggyógyult attól a víztől, amelyben ő fiát Jézust megfürdette.

Mikor ezt az az asszony hallotta, ő is elment s miután kapott a vízből, megmosta azzal a fiát, akinek teste és szeme tüstént meggyógyult. Mária asszony őt is arra intette, mikor tőle a fiát elvitte s elmondta neki, ami történt, hogy adjon hálát Istennek, amiért a fiát meggyógyította, de megparancsolta azt is, hogy ne beszéljen a dologról senkinek.

29. fejezet.

Volt abban a városban két asszony, ugyanazon férfi két felesége, akik mindenikének lázban volt a fia. Az egyik asszonyt Máriának hívták, fia neve pedig Kleofás volt. Ez az asszony felkerekedett, vette a fiát, elment Máriához és egy szép fehér kendőt vitt neki s így szólt:

— Óh asszonyom, Mária, fogadd el tőlem ezt a kendőt és adj nekem helyette egy pólyakendőt.

Mária megtette. Kleofás anyja pedig elment és inget varrt (a pólyakendőből) a fiának és ráadta. A gyermek meggyógyult, vetélytársának a fia pedig meghalt. Ebből torzsalkodás támadt közöttük. A házi teendőket hetenként felváltva végezték. Egyszer éppen Kleofás anyján Márián volt a sor, hogy kenyeret süssön, azért befűtötte a kemencét. Hogy a kiszakajtott tésztát a kemencéhez hordja, fiát, Kleofást hátrahagyta és elment. Észrevette ezt a vetélytársa s minthogy a kemencében javában égett, felkapta a gyermeket, bedobta a kemencébe, maga pedig elosont. Mikor Mária visszatért, ott látta Kleofást nevetgélve feküdni a kemence közepén, a kemence pedig hideg volt, mintha nem is tüzeltek volna benne. Rögtön belátta, hogy a gyermeket vetélytársa dobta a tűzbe. Kivette hát a fiát és elvitte Máriához s elmondta neki az esetet.

— Hallgass, mondá ez neki és senkinek se beszéld el ezt a dolgot, mert féltelek, ha elfecseged.

Mikor később a vetélytársa a kútra ment, hogy vizet merítsen és észrevette, hogy Kleofás magárahagyva a kút mellett játszik, felkapta őt, bedobta a kútba, maga meg hazament. Mikor az emberek vizért a kútra mentek s látták, hogy

a gyermek a viz szinén ül, lebocsátkoztak és kihúzták őt. Nagyon csodálkoztak a gyermeken és dicsőitették az Istent. Akkor odament az anyja és felkapva a gyermeket, sírva vitte őt Mária asszonyhoz, mondván:

— Óh asszonyom, nézd mit művelt vetélytársam a fiammal, hogy dobta be a kútba, még utóbb csakugyan elpusztítja valahogy!

— Isten megőriz téged ettől, mondá neki Mária.

Mikor aztán egyszer a vetélytársa vizért ment a kútra, lábaira gabalyodott a kötél s beleesett a kútba. Jöttek ugyan emberek, hogy őt kihúzzák, de a feje és a csontja mind össze volt törve. Igy múlt ki gonosz halállal és beteljesedett rajta a mondás: „aki másnak vermet ás, maga esik bele!“

30. fejezet.

Egy másik anyának ikrei voltak, akik betegségbe estek s mikor az egyik kimúlt, a másik tovább élt. Ezt az anyja felvette és Mária asszonyhoz vitte sírva mondván:

— Óh asszonyom, segíts és könyörülj rajtam. Mert két gyermekem volt, akik közül az egyiket imént temettem el, a másik meg haldoklik. Látod, hogyan kérem az Istent és hogy imádkozom: „Uram, — kezdé mondani — te kegyelmes, irgalmas és kegyes, két fiút adtál nekem s minthogy az egyiket elvetted, legalább ezt hagyd meg nekem“.

Mária asszony látva az asszony heves zokogását, megkönyörült rajta s igy szólt:

— Tedd a fiadat az én fiam ágyába és takard be annak ruháival.

Mikor az anya abba az ágyba helyezte a gyermeket, melyben Krisztus feküdt, pedig már szinte élettelenül zárta le a szemeit, amint csak az Úr Jézus Krisztus ruháinak illata érintette a gyermeket, tüstént kinyitotta a szemeit és hangos szóval szólítva az anyját kenyeret kért s miután kapott, majszolgatta. Akkor az anyja igy szólt:

— Óh Mária asszony, most látom, hogy az Isten ereje lakik benned annyira, hogy a te fiad az embereket, akik vele azonos természetüek, a ruhája érintésével is meggyógyítja.

Ez a meggyógyult gyermek az, akit az evangéliom Bertalannak nevez.

31. fejezet.

Volt ott egy bélpoklos asszony, aki Jézus anyjához, Máriához ment és mondá:

— Asszonyom, segits rajtam!

Mária asszony pedig igy felelt:

— Micsoda segedelmet kivánsz? Aranyat, ezüstöt vagy hogy a tested a bélpoklosságtól megtisztuljon?

De az asszony azt kérdezte:

— Kicsoda képes ezt nekem megadni?

— Várj egy kicsit, mondá neki Mária, mig a fiamat Jézust megfürösztöm és ágyba teszem.

Az asszony várt, amint Mária mondá, s amikor ágyba tette Jézust, azt a vizet, amelyben a testét lemosta, az asszonynak adta és mondá:

— Végy ebből a vizből és öntsd a testedre.

Mikor az ezt megtette, tüstént meggyógyult és dicsőitette Istent, hálát adott neki.

32. fejezet.

Miután három napon át nála maradt az asszony, eltávozott és a városba érve egy fejedelmet látott, aki egy másik fejedelem lányát vette feleségül, de amikor megnézte az asszonyt, észrevette, hogy a szemei közt a bélpoklosság jegye van, mint valami csillag, minél fogva a házasság felbomlott és érvénytelenné lett. Mikor az asszony ezeket a dolgok ilyetén állapotában keserves sirásban meglátta, kesergésük okát tudakolta tőlük.

— Ne avatkozzál a dolgunkba, — mondák azok — fájdalmunkat halandónak nem mondhatjuk el, sem másnak fel nem tárhatjuk.

Ő azonban kitartott és kérte, hogy bocsássák meg neki, de hátha ő majd tud nekik valami orvoslást találni. Amikor megmutatták neki a leányt és a bélpoklosságnak szemei közt lévő jegyét, miután megnézte, igy szólt:

— Én is ebben a betegségben szenvedtem, amelyet itt látok, amikor valami ügyben Betlehembe utaztam. Ott belépve egy barlangba egy Mária nevű asszonyt láttam, akinek egy Jézus nevű fia volt. Mikor meglátta, hogy bélpoklos vagyok,

megkönyörült rajtam s a vizet, amelyben fia testét megmosta, nekem adta. Ezzel leöntöttem a testemet és megtisztulva tértem haza.

Akkor így szóltak neki az asszonyok.

— Asszonyom, vajjon el akarsz-e velünk jönni s megmutatod-e nekünk Mária asszonyt?

Mikor az beleegyezett, felkerekedtek és Mária asszonyhoz mentek, pompás ajándékokat vive magukkal. Mikor beléptek és az ajándékokat átnyujtották, megmutatták neki a bélpoklos leányt, kit magukkal hoztak. Mária asszony így szólt:

— Az Úr Jézus Krisztus kegyelme szálljon reátok!

Akkor egy kevés vizet adott nekik is abból, amellyel Jézus Krisztus testét lemosta, meghagyta, hogy ezzel az a szerencsétlen mossa meg magát. Mikor az ezt megtette, tüstént meggyógyult és az összes jelenlévők dicsérték az Istent. Azután vigan tértek vissza városukba, dicsérve az Urat. Mikor a fejedelem meghallotta, hogy felesége meggyógyult, visszafogadta a házába és második esküvőt tartott s felesége egészségének visszanyeréséért hálát adott az Istennek.

33. fejezet.

Volt ott egy leányka is, akit a sátán gyötört. Hatalmas sárkány alakjában jelent meg neki az az átkozott és el akarta őt nyelni; vérét is mind kiszivta, úgy, hogy tetem módjára maradt vissza. Valahányszor közeledett hozzá, a leány mindannyiszor összekulcsolta a kezét a feje fölött s megszólalt és mondá:

— Jaj, jaj nekem, nincs senki, aki engem ettől az istentelen sárkánytól megszabadítana!

Az atyja pedig és az anyja s mindazok, akik körülötte voltak vagy a kik őt látták, siránkoztak a sorsán s az emberek sorba körülállták és mind sirtak és jajongtak, különösen amikor ő maga is sirt és így szólt: „Óh bátyáim és barátaim, senki sincs, aki megszabadítana ettől a gyilkostól?“ — A fejedelem leánya, aki a bélpoklosságból kigyógyult, meghallotta a leányka szavát, felment a palota tetejére s látta amint a leány a feje felett összekulcsolt kezekkel sirt s hogy a körülállók szintén mellette sirtak. Megkérdezte az

ördöngősnek a férjét, hogy él-e a feleségének anyja? Mikor az azt felelte, hogy apja, anyja él, így szólt hozzá:

— Küldd hozzám az anyját.

Mikor a magához hivott asszonyt meglátta, mondá:

— Ugy-e a te lányod ez az ördöngős leány.

— Igen, asszonyom, mondá a szomorúan siró nő, ez az én leányom.

— Rejtsd el titkomat, felelé a fejedelem leánya, mert bevallom, hogy én is bélpoklos voltam, de meggyógyított engem Mária asszony, Jézus Krisztus anyja. Ha tehát lányodat meg akarod gyógyíttatni, vidd el Betlehembe, keresd fel Máriát Jézus anyját és bizzál benne, hogy leányod meggyógyul. Én hiszem, hogy a leányod teljesen épen, vidáman tér vissza.

Mihelyt az asszony a fejedelem leányának beszédét meghallotta, tüstént magával vitte a leányát és a megjelölt helyre menve Mária asszonyhoz tért be és feltárta előtte leánya állapotát. Mikor Mária asszony meghallgatta a beszédét, kevés vizet adott neki abból, amelyben fiának, Jézusnak a testét megfürösztötte és meghagyta, hogy ezt öntse a leánya testére. Adott még neki egy pólyakendőt is az Úr Jézus pólyáiból s így szólt:

— Vedd ezt a pólyakendőt és valahányszor az ellenségedet látod, mutasd meg ezt neki.

Aztán üdvözléssel bocsátotta el őket.

34. fejezet.

Mikor elváltak Máriától és a tulajdon határukba jutottak, éppen elérkezett a sátán megszállásának ideje. Ekkor is megjelent neki az az átkozott egy óriás sárkány képében s láttára a leány megijedt. De az anyja így szólt:

— Ne félj, leányom, hadd jöjjön csak hozzád, akkor mutasd meg neki a pólyakendőt, amelyet Mária asszony adott, majd meglátjuk, mi lesz.

Mikor a sátán egy borzasztó sárkány képében közeledett, a leány teste összeborzadt a félelemtől, de ugyanakkor előrántja a pólyakendőt, a fejére teszi és a szemeit elfödi vele. A pólyából lángok és szikrák lövelnek ki és a sárkányra hullanak. Óh mily csoda történt! Mihelyt a sárkány az Úr

Jézus pólyáját meglátta, amelyből lángok löveltek elő, és fejére s szemeire hullottak, nagy szóval felkiáltott.

— Mi közöm hozzád Jézus, Mária fia! Hová fussak előled!?

Akkor nagy félelemmel hátára fordulva ment el a leánytól és soha sem jelent meg neki többé. A leány pedig békén maradt ezentúl tőle s Istennek hálát és dicséretet zengett s vele együtt mindazok, akik e csodánál jelen voltak.

35. fejezet.

Élt ugyanott egy másik asszony is, akinek a fiát a sátán gyötörte. Ez a Júdás nevű fiú, valahányszor őt a sátán rontotta, minden feléje közeledő embert megmart, ha pedig senki sem közeledett hozzá, akkor a tulajdon kezét és egyéb tagjait harapdálta. Mikor ennek az anyja Máriáról és fiáról Jézusról hirt hallott, felkerekedett és Júdást, a fiát elvitte Mária asszonyhoz. Eközben azonban Jakab és José a gyermek Jézust elvezette, hogy több más gyermekkel együtt játszadozzanak. Mikor a házból kimentek, leültek, köztük az Úr Jézus is. Az ördöngős Júdás hozzájuk ment és Jézus jobbjára ült. Akkor a sátántól megszállva szokása szerint az Úr Jézust meg akarta harapni, de nem bírta, miért is Jézust oldalba vágta úgy hogy Jézus sirni kezdett. Tüsténti futva rohant ki a sátán a gyermekből, mintha veszett kutya lett volna. Ez a gyermek, aki Jézust meglökte s akiből a sátán kutya képében kiment, ez volt az a Júdás Iskariótes, aki Jézust a zsidók kezébe juttatta s azon a helyen szúrta át Jézust a zsidók lándzsája, ahol őt Júdás megütötte.

36. fejezet.

Mikor Jézus életének hetedik évét betöltötte, egy nap a vele egykorú gyermekekkel volt együtt. Egy patakban játszottak, amelyben szamarak, tehenek, madarak és egyéb állatok alakjait formálták ki s kiki a maga munkáját dicsekedve mutogatta. Akkor az Úr Jézus így szólt a gyerekekhez!

— Én azokat, amiket kiformáltam, elinditom.

Mikor a gyermekek azt kérdezték tőle, hogy csak nem ő talán a Teremtő fia, akkor az Úr Jézus megparancsolta,

hogy az állatok járjanak és tüstént felszöktek, majd, mikor megengedte nekik, nyomban megállottak. Madarakat és verebeket is formált, amelyek parancsszavára felrepültek és megállottak, vagy amikor nekik ételt s italt nyujtott, ettek és ittak. Mikor aztán azok a gyermekek elmentek és szüleikhez visszatértek, azt mondták nekik az atyáik:

— Őrizkedjetek, gyermekeink, ismét vele időzni, mert varázsló ez, azért kerüljétek el és óvakodjatok ezentúl vele játszani.

37. fejezet.

Egy nap az Úr Jézus a gyermekekkel futkározott és játszott, amikor egy ruhafestő műhelyéhez ért, akinek a neve Szalem volt. Sok szövet volt a műhelyében festés végett. Az Úr Jézus bement a festő műhelyébe és az összes szöveteket összenyalábolva a festőkádba dobta. Mikor Szalem megjött és látta az elrontott szöveteket, nagy hangos szóval kiabálni kezdett és az Úr Jézust átkozta, mondván:

— Mit tettél velem, Mária fia? Te engem az egész lakosság előtt szégyenbe kevertél, mert mind a nekik tetsző szint követelik majd, te meg idejöttél és mindent elrontottál!

— Bármelyik szövetnek akarod is változtatni a szinét, felelé neki az Úr Jézus, én megváltoztatom neked. Tüstént szedni is kezdte a szöveteket a kádból s egyenként arra a szinre festette, azokat, amelyet a festő akart, mig mind ki nem szedte. Mikor a zsidók ezt a csodát és jelet látták, dicsőitették az Istent.

38. fejezet.

József, ha végig ment a városon, az Úr Jézust mindig magával vitte, mikor mestersége miatt az emberek elhivatták, hogy nekik ajtókat, sajtárokat, nyoszolyákat vagy szekrényeket készitsen. Az Úr Jézus mindig vele volt, akárhova ment is. Valahányszor aztán József a maga munkái közül valamit akár egy könyökkel akár egy arasszal hosszabbra vagy rövidebbre, szélesebbre vagy keskenyebbre szabott, az Úr Jézus a kezével kiegyenlítette, úgy hogy olyan lett, amilyennek József akarta anélkül, hogy a keze munkájával kellett

volna megcsinálnia. Mert József nem volt valami ügyes ácsmester.

39. fejezet.

Egy napon Jeruzsálem királya hivatta őt magához és azt mondta neki:

— József, azt akarom, hogy csinálj nekem egy trónszéket azon helyhez mérten, amelyen ülni szoktam.

József engedelmeskedett és miután tüstént megkezdte a munkát, két esztendőn át maradt a királyi palotában, mire a munkáját elvégezte. Mikor azonban a helyére akarta átrakni, észrevette, hogy mindkét oldalon két arasz hiányzik a megjelölt mértékből. Mikor ezt a király meglátta, megharagudott Józsefre. József a királytól való rettentő féltében a nélkül, hogy bármit is megkóstolt volna, étlen-szomjan tért éjjeli pihenőre. Akkor az Úr Jézus kérdésére, hogy miért fél, azt mondta József: „Mert amit két esztendő óta csináltam, mind elrontottam".

— Ne félj, mondá neki az Úr Jézus, ne is csüggedj el, hanem fogd meg te a szék egyik oldalát, én meg a másikát, hogy rendbe hozzuk.

Úgy tett József, amint neki az Úr Jézus mondotta s mind a ketten addig húzták a maguk oldalát, mig a szék rendbe jött és a megfelelő mérték szerint tették a helyére. Mikor ezt a jelenlevők látták, elcsudálkoztak és dicsőitették Istent. Annak a trónszéknek a fája pedig még abból való volt, amelyet Dávid fiának, Salamonnak a korában diszítettek különböző alakokkal és faragványokkal.

40. fejezet.

Egy napon, mikor az Úr Jézus az utcán ment és meglátott egy csomó gyereket, akik játszani gyülekeztek össze, hozzájuk csatlakozott, de azok elrejtőztek elöle. Mikor azért az Úr Jézus egy ház kapujához ért, amely előtt asszonyokat látott állani, megkérdezte tőlük, hogy hova mentek a gyermekek? Mikor azok azt felelték, hogy ottan senki sincs, az Úr Jézus igy szólt:

— Hát azok, akiket ott láttok a kemencében, kicsodák?

Mikor pedig az asszonyok azt felelték, hogy azok hároméves kecskebakok, akkor az Úr Jézus nagy hangon elkiáltotta:

— Ide jőjjetek, kecskebakok, a pásztorotokhoz!

Akkor a gyermekek kecskebakok alakját véve föl, kimentek és ugrálni kezdtek körülötte. Ezt látva az asszonyok nagyon csodálkoztak és félelemtől megszállva könyörögtek Jézushoz sirva mondván:

— Óh mi Urunk Jézus, Máriának fia, bizony te vagy Izráelnek ama jó pásztora, könyörülj a te szolgálóidon, akik itt állanak te előtted és akik sohasem kétkednek többé abban, hogy te, óh Urunk, nem elvesztésünkre, hanem megtartásunkra jöttél!

Mikor erre Jézus azt felelte, hogy Izráel fiai a népek között olyanok, mint a szerecsenek, az asszonyok mondának:

— Óh uram, te mindent tudsz és semmi titok nincsen te előtted, azért most arra kérünk tégedet és a te kegyességedtől elvárjuk, hogy azokat a gyermekeket, a te szolgáidat, helyezd vissza előbbeni alakjukba.

Erre így szólt az Úr Jézus:

— Jertek elő, gyermekek, hogy elmenjünk játszani!

S mialatt még az asszonyok ott állottak, a kecskebakok gyermekekké változtak vissza.

41. fejezet.

Ádár hónapban pedig Jézus összegyűjtötte a gyermekeket, mint a hogyan a király szokta. Azok leteritették ruháikat a földre, ő pedig azokra ült, azután virágokból font koronát helyeztek a fejére, és testőrök módjára állottak fel a király elé valamint jobb és baloldalára. Ha pedig valaki azon az úton ment, azt a gyermekek erőszakkal odahúzták mondván:

— Jer ide, hódolj a királynak, azután eredj az utadra.

42. fejezet.

Mikor ezek így viselkedtek, emberek jöttek arra, akik egy gyermeket vittek. Ez a gyermek társaival együtt fáért ment a hegyre s mikor ott fogolyfészekre bukkant s bedugta a kezét, hogy a tojásokat kiszedje, a fészek közepéből egy

veszedelmes kigyó szúrta meg, úgy, hogy segítségért kiáltozott. Mikor a társai hozzáfutottak, mint egy hullát találták már a földön fekve, aztán eljöttek a hozzátartozói, felszedték, hogy a városba vigyék. Mikor ahoz a helyhez érkeztek, ahol az Úr Jézus király módjára trónolt, míg a többi gyermek szolgaképen állta őt körül, a gyermekek elébe szaladtak a kígyó által megmart gyermeknek és azt mondták a rokonainak: „Menjetek a királyt üdvözölni!“ De miután a nagy szomorúság miatt, amelybe kerültek, nem akartak odamenni, a gyermekek erőszakkal hurcolták őket oda. Mikor aztán az Úr Jézushoz értek, az megkérdezte tőlük, hogy miért viszik azt a gyermeket. Mikor azok azt felelték, hogy kígyó marta meg, akkor az Úr Jézus így szólt a gyermekekhez:

— Gyerünk, öljük meg azt a kígyót!

Mikor pedig a gyermek szülői kérték, hogy őket engedje tovább menni, mert a fiuk haldoklik, mondának nekik a gyermekek:

— Nem hallottátok, hogy a király azt mondta: Gyerünk, öljük meg azt a kígyót?“ Nem akartok neki engedelmeskedni?

Igy aztán azok akarva nem akarva visszavitték az ágyat. Mikor aztán ahoz a fészekhez értek, így szólt az Úr Jézus a gyermekekhez:

— Ez a kígyó fészke?

Mikor azok igenelték, Jézus szavára késlekedés nélkül előbújt a kígyó s meglapult. Azt mondta neki Jézus:

— Eredj és szídd ki az egész mérget, amit a fiuba bocsátottál!

A kígyó a fiúhoz csúszott és az egész mérget visszaszívta, mire aztán Jézus megátkozta őt és a kígyó tüstént szétpukkadt, a gyermek pedig az Úr Jézus kezének érintésére meggyógyult. S amikor sirni kezdett, azt mondta neki az Úr Jézus;

— Ne sirj, mert egykor az én tanitványom leszesz.

Ez volt a kanaanita Simon, akiről az evangéliomban szó van.

43. fejezet.

Más napon József elküldte az ő fiát Jakabot fáért és az Úr Jézus is hozzá csatlakozott. Mikor arra a helyre érkeztek, ahol fát találtak és Jakab gyüjteni kezdte, ime egy veszedelmes vipera marta meg a kezét úgy, hogy kiabálni és sirni kezdett. Az Úr Jézus ebben az állapotban vergődve látván őt, hozzá ment, ráfújt arra a helyre, ahol a vipera megmarta, a mitől tüstént meggyógyult.

44. fejezet.

Egy nap, mikor az Úr Jézus ismét a gyermekek között forgolódott, akik a tetőn játszottak, egyik gyermek a magasból lezuhant és nyomban meghalt. A többi gyermek mind elfutott, egyedül csak az Ur Jézus maradt a tetőn. Mikor aztán a gyermek hozzátartozói megjöttek, azt mondották az Úr Jézusnak:

— Te lökted le a mi fiúnkat a magasból.

Mikor Jézus ezt tagadta, lármázni kezdtek mondván:

— A mi fiúnk halott s itt áll, aki őt megölte!

— Ne vádoljatok engemet, mondá nekik az Úr Jézus, és ha nekem nem hisztek, jer kérdezzük meg magát azt a gyermeket, aki felfedheti az igazságot.

Akkor leszállt az Úr Jézus és a halott felett megállva nagy fenszóval kérdezte:

— Zeno, Zeno, ki lökött le téged a tetőről?

— Uram, felelé a halott, nem te löktél le, hanem „az a bizonyos“ lökött le engemet.

És mikor a jelenlévőknek megparancsolta az Úr, hogy e kijelentést jegyezzék meg, mindnyájan dicsőitették az Istent ezért a csodáért.

45. fejezet.

Egyszer Mária asszony azt parancsolta az Úr Jézusnak, hogy hozzon vizet a forrásról. Mikor a vizért odajárt, a már teli korsó összeütődött és eltört. Akkor az Úr Jézus kiteritette a kendőjét és abban vitte el anyjának az összetöltött vizet. Az csodálkozott ezen a dolgon, megcsókolta őt és szivében megőrizte mindazt, amit látott.

46. fejezet.

Mindjárt vasárnap kiment az Úr Jézus a gyermekekkel a folyó partjára és ismét halastavakat csináltak. Az Úr Jézus pedig tizenkét verebet formált, amelyeket az ő halastava mellé hármasával elrendezett. Éppen szombat volt. Odament a zsidó Hanan fia és mikor meglátta őket, hogy ilyeneket csinálnak, megharagudott és felháborodott, mondván:

— Igy csináltok ti alakokat szombatnapon?

És odafutván elrombolta a halastavaikat. Akkor az Úr Jézus kezeit az általa készitett verebekre kiterjesztette és azok csipegve elszálltak. Akkor Hanan fia odalépett Jézus halastavához is, a pálcájával áttörte és a viz kifutott. Az Úr Jézus igy szólt neki:

— Ahogy az a viz kifolyt, úgy fusson ki a te lelked is.

És az a fiú azonnal kimúlt.

47. fejezet.

Máskor, midőn az Úr Jézus Józseffel este hazafelé ment, út közben egy szaladó fiú olyan erősen meglökte, hogy elesett. Az Úr Jézus azt mondta neki:

— Amint te engem ellöktél, úgy ess össze és ne kelj többé fel.

Abban az órában összerogyott az a fiú és kimúlt.

48. fejezet.

Élt Jeruzsálemben egy Zakéus nevű ember, aki gyermekeket nevelt. Ez azt mondta Józsefnek:

— József, miért nem hozod el hozzám Jézust, hogy megtanulja a betűket?

Igazat adott neki József és Máriának is elmondta ezt. Igy aztán elvezették Jézust a tanitóhoz, aki alighogy őt meglátta, fölirta neki az ábécét és megparancsolta, hogy mondja: a. Mikor ezt megmondta, a tanitó a b-t parancsolta neki. Ekkor az Úr Jézus igy szólt hozzá:

— Mondd el nekem előbb te az a jelentéseit, azután majd kifejtem én neked a b-t.

Mikor aztán a tanitó pálcával támadt rá, az Úr Jézus

kifejtette neki az a és a b betűk jelentését; nevezetesen, hogy a betűk formái közül melyek egyenesek, melyek görbék, melyek csavarodnak, mit jelentenek a pontozottak, mit a pontozatlanak, miért előzi meg egyik betű a másikat, és sok más egyebet is beszélt és elmagyarázott, amit a tanitó soha, se nem hallott se semmiféle könyvben nem olvasott. Végül azt mondta a tanitónak az Úr Jézus:

— Figyelj ide, hogy elmondjam neked.

Aztán elkezdte világosan és határozottan felsorolni: a, b, c, d, a t-ig. Nagyon csodálkozott ezen a tanitó és szólt: „Most veszem észre, hogy ez a gyermek még Nóé előtt született!" Majd Józsefhez fordulva mondá: „Idehoztad nekem ezt a gyermeket nevelésre, aki pedig az összes tanitóknál okosabb". Mária asszonynak pedig ezt mondta: „Ennek a te fiadnak semmiféle tanitásra nincs szüksége".

49. fejezet.

Azután egy tudósabb tanitóhoz vezették Jézust, aki mindjárt, amint őt meglátta, így szólt: „Mondd: a." Mikor az a-t kimondta, a tanitó a b-t parancsolta. Az Úr Jézus azonban igy felelt neki.

— Mondd el nekem előbb az a jelentéseit, azután majd megmagyarázom én neked a b-t.

Mikor erre a tanitó felemelt kézzel verni kezdte őt, tüstént megszáradt a keze és meghalt. Akkor azt mondta József Mária asszonynak:

— Ezután nem engedjük őt ki a házból, mert aki ellene szegül, mind halállal lakol.

50. fejezet.

Mikor tizenkét esztendős lett, elvitték őt Jeruzsálembe az ünnepekre. Az ünnep végeztével azok hazatértek, az Úr Jézus azonban Izrael tanitói, vénei és irástúdói között visszamaradt a templomban. Ezeket különböző tudományokból kérdezgette és viszont felelt is nekik. Azt kérdezte ugyanis tőlük:

— Kinek a fia a Messiás?

— Dávidnak a fia, felelték azok.

— Miért nevezi hát akkor őt Lélekben urának, amikor így szól: „Mondá az Úr az én Uramak: Ülj az én jobbomra, hogy ellenségeidet zsámolyul tegyem a te lábaid alá?“

A tudósok feje azt kérdezte tőle:

— Olvastad a könyveket?

— Nemcsak a könyveket, mondá az Úr Jézus, hanem azokat is, amik beletartoznak.

És magyarázni kezdte nekik a könyveket, a törvényt, a parancsolatokat, a rendeleteket, a titkokat, amik a próféták könyveinek tartalmát képezik, s amiket semmiféle teremtett ész felfogni nem képes. Akkor azt mondta az a tudós:

— Én még ilyen tudást se nem láttam, se nem hallottam soha, mit gondolsz, mi lesz ebből a fiúból! —

51. fejezet.

Akkor egy jelenlévő bölcsész, aki a csillagászatban jeleskedett, azt kérdezte az Úr Jézustól, vajjon tanulmányozta-e a csillagászatot? Az Úr Jézus felelvén kifejtette neki az égi testek és égövek számát, azok természetét és munkáját, helyzetét, harmad, negyed, hatod állásait, előre és hátrafutásukat, s mindenféle viszonyaikat, és sok egyebet, amit emberi ész ki nem nyomozhat.

52. fejezet.

Jelen volt ott egy olyan bölcsész is, aki a természettudományokban volt különösen jártas, aki, mikor azt kérdezte az Úr Jézustól, hogy tanulta-e az orvosi tudományokat is, az feleletül kifejtette neki a fizikát, metafizikát, hüperfizikát hüpofizikát, a test képességeit és nedveit, valamint azok hatásait, a tagok, csontok, erek, véredények, idegek számát, nemkülönben a meleg és hideg, a nedves és száraz hatásait és ami ezekből származik, továbbá hogy micsoda munkát végez a lélek a testben s mik az érzései és az erői, a beszédnek, haragnak, kivánságnak képességeit, végül az összehatást és a széthúzást és sok egyebet, amit semmiféle teremtmény értelme ki nem nyomozhat. Akkor az a bölcsész fölkelt és imádta az Úr Jézust mondván:

— Uram, mostantól fogva tanitványod és szolgád leszek.

53. fejezet.

Mig ezekről és egyebekről is beszélgettek, odaérkezett Mária asszony, miután már harmadnapja járkált Józseffel őt keresve. Mikor meglátta őt, amint ott ült a tudósok között és kölcsönösen kérdezgették egymást és felelgettek egymásnak, így szólt neki:

— Fiam, miért cselekedtél igy mivelünk? Ime én és atyád nagy fáradsággal keresünk tégedet.

— Miért kerestek engemet? felelé Jézus. Nem tudjátok-e, hogy nekem az én Atyám házában kell forgolódnom?

Azok azonban nem értették meg, amit nekik mondott. Akkor a tudósok megkérdezték Máriát, hogy az ő fia-e ez, s mikor az igenelte, mondák:

— Óh te boldog Mária, ki ilyen gyermeket hoztál a világra!

Azután visszament velük Názáretbe és mindenben engedelmes volt nekik. Anyja pedig minden szót megjegyzett az ő szivében. Az Úr Jézus pedig növekedett testben, értelemben és kedvességben Isten és emberek előtt egyaránt.

54. fejezet.

E naptól kezdve nem nyilvánitotta többé csodatételeit, gyógyitásait és titkait, hanem a törvényt kezdte tanulmányozni, amig a harmincadik évét be nem töltötte, amikor is Atyja a Jordán mellett nyilván kijelentette őt ezt az égi szózatot hallatván: „Ez az én szerelmes fiam, akiben megnyugszom". És a Szentlélek fehér galamb képében jelen volt.

55. fejezet.

Ez az, akit könyörögve imádunk, aki nekünk lelket és életet adott s születésünktől kezdve vezetett, aki érettünk emberi testet öltött és minket megváltott, hogy felkaroljon bennünket az örök irgalom és az ő bőkezűségéből, jóvoltából, nagylelkűségéből és jóakaratából irántunk való kegyelmességét megmutassa. Övé a dicsőség, jóság, hatalom és ország mostantól fogva mindörökké. Ámen.

Raffay Sándor.

Könyvismertetés.

Dr. Visscher, H. Prof. ord. an der Universität zu Utrecht: *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern.* II. Band. *Die Hauptprobleme.* Bonn 1911. Johs. Schergens.

Folyóiratunk mult évi utolsó számában ismertettük Dr. Visscher utrechti tanár fenti munkájának első kötetét s már akkor jeleztük a kezünk alatt levő II-ik kötet megjelenését. Az első kötet, mint láttuk, a természeti népek vallásának és társadalmi életének vizsgálásánál követendő vezérelveket foglalja magában. Láttuk azt, hogy a szerző komoly és hivő keresztyén, de egyszersmind tudományos alapon állva, igen gyakran ellentétbe került egyes modern vallástörténészek és szociológusok divatos felfogásával. És művének is abban van a különös értéke, hogy ezeket a manapság oly aktuális kérdéseket keresztyén alapon állva vizsgálja s igy munkája épen a keresztyén misszionáriusokra nézve nagy jelentőségű. A kezünk alatt levő II-ik kötet a primitiv népek vallási és társadalmi életének főbb problémáival foglalkozik s azoknak vizsgálásában alkalmazza az I. kötetben letett és kinyilatkoztatott elveket. Már az I. kötetnél is megjegyeztük, hogy a szerző óriási anyagot dolgozott fel, ami ily hatalmas tárgy felvételénél különben nem is csoda. Még inkább szembe tünik azonban ez a II. kötet tanulmányozásánál. Mert a természeti népek vallási és társadalmi életének legfőbb s legérdekesebb problemái kerülnek itt vizsgálat alá, amelyeknek puszta felsorolásából is fogalmat alkothatunk magunknak a 600 oldalas vaskos kötet óriási területet átölelő tartalmáról.

A bevezetés a *család eredetének* szociológiai problemájával foglalkozik. Ennek keretében a patriarchalis és matriarchalis elméletek is tárgyalás alá kerülnek. A továbbiakban a családnak a természeti népek életében játszó óriási fontosságu szerepéről van szó. Majd a *családi élet különböző formáiról,* az u. n. apai és anyai jogról (Vater- und Mutterrecht), az apai és anyai családok eredetéről, a *gynäkokratiáról,* valamint a primitiv család és házasság egymáshoz való viszonyáról, továbbá a házassági szertartásokról, végül pedig a *polyandriáról* olvashatunk tömeges példákkal illusztrált érdekes fejtegetéseket.

A következő száz oldal a *vallás és család egymáshoz való viszonyáról* szól. Helyesebben mondva arról, hogy mily szerepe

van a vallásnak a primitiv családok életében. Ebben a fejezetben kerül megvitatás tárgyává a természeti embernek halottaihoz való viszonya is, különösen pedig az *ősök tiszteletének* sokat vitatott és magyarázott kérdése; a félelem és vallás között való kapcsolat, amely után az ősök tisztelete eredetére vonatkozó rendkivül értékes fejtegetés következik, majd pedig kimutatása annak, hogy az ősök tiszteletének mily végtelen nagy szociális jelentősége van a természeti népek életében.

Az V-ik fejezet cime: *A vallás és a nagyobb szabásu társadalmi közösségek.* Ilyenek: 1. A totemizmus. 2. A politikai szervezkedés. 3. A vallás és a társadalom osztályozódása. A VI-ik fejezet egészen a társasági kapcsolatokról, különösen pedig az u. n. egyesületi életről szól. Ilyenek pl. az u. n. nemi közösségek, a kor szerint való osztályozódások, a kasztrendszer és a titkos szövetségek.

A VII-ik fejezet végül egészen az u. n. *tabu*-jelenséget, annak formáit, lényegét, jelentőségét tárgyalja.

Ily óriási és sokféle anyagnak kérdésről-kérdésre való ismertetésébe természetesen nem mehetünk bele. Csak két témával akarunk kivételt tenni, mert mindkettő elsőrangu problema és igy figyelmünket különösen isleköti. Az egyik a család eredetére vonatkozik, a másik pedig az ősök tiszteletének eredetét, lényegét, társadalmi kihatásait tárgyalja széles alapon, igen érdekes fejtegetésben. Ugy látszik, hogy szerzőnek is ez volt a legkedvesebb témája. Nekünk is ez tetszik legjobban.

A *család eredetének* problemája különösen napjainkban élénk megvitatás tárgya. Ezen a téren a keresztyén és nem keresztyén szociológusok a legélesebb ellentétben állanak egymással. Az előbbiek ugyanis védelmezik a monogam házasság prioritását és Istentől való rendeltségét, mig az utóbbiak (különösen pl. Mc. Lennan, Morgan, Lubbock stb.) szerint, akik már Epikurban megtalálták elődjüket, a mai monogamikus házassági forma csak hosszu fejlődés eredménye. Hisz az ősember ősállapotában szerintük monogám értelemben vett házasságról szó sem lehet, mert a társadalom eredete sem a családban hanem az u. n. *hordá*-ban gyökerezik, amelyben nem monogamia, hanem a legdurvább polygamia és polyandria, szóval teljes nőközösség és promiscuitas uralkodott. Ezzel a felfogással azonban a ker. theologia eleitől fogva szemben állt. Plato, Aristoteles pedig e tekintetben megegyeznek Augusztinusszal, Aquinoi Tamással és Calvinnal is, akik közül ez utóbbi szerint igaz ugyan, hogy Isten nemzés utján akarta szaporitani az emberiséget „sed non promiscuo coïtu ut in brutis animalibus". Ennél a kérdésnél aztán ismét felemeli Dr. Visscher a szavát azok ellen, akik „az ősállapotra vonatkozó önkényes spekulációk alapján" akarják mai jelenségek magyarázatát megtalálni. Az u. n. ősállapot ugyanis teljesen önkényes hipothezis, még inkább az az ausztraliaiaknak a sokat

hánytorgatott „Urzustand" typikus példái gyanánt való feltüntetése és ily szempontból való vizsgálata. Érdekes különben, hogy még magát Darwint és Hebert Spencert sem tudják a monogamia ellen felhozott érvek megnyugtatni, sőt az előbbi épen a természetes féltékenység jelenségében is a monogamia melletti érvet vélt felfedezni. Mert a vadnépek erkölcsi féktelensége Darwin szerint is valószinüleg a degeneráció jelensége. És épen ez az, amit a ker. szociológusok is oly erősen hangsulyoznak, hogy t. i. nemcsak evolució van, hanem igen gyakran degeneráció is, mely az egész népet magával rántja és egy alacsonyabb fokra sülyeszti. Dr. Visscher szerint tehát nem hipothezisekkel lehet itt eredményre jutni, hanem az embernek mint psychikai lénynek a vizsgálata által. És épen ez az az alap, amelyen állva ő lehetetlennek tartja azt, hogy a nőközösség, általában a promiskuitas lett volna nemünk *eredeti* élettörvénye. Ő a régi keresztyén felfogást, tehát a monogamiát s vele a patriarchalis-theoriát, tehát a férfi superioritásának eredetiségét tartja helyesnek és Isten által rendelt egyedül természetes házassági formának. És ezt a tudomány eredményei sem cáfolják meg, sőt sokféleképen meg is erősitik.

Rendkivül értékes része azután e munkának az a száz oldal, mely a vallásnak a családi életben játszó nagy szerepét és annak elsőrangu fontosságát tárgyalja. Mert nem hiába hangsulyozza a szerző már az első kötetben, hogy a természeti népek az abszolut vallásos fázisban vannak. Tényleg a természeti ember egész élete, annak minden mozzanata vallásos eszméktől kapja irányitását. Annyira, hogy nemcsak egyéni, de társadalmi életének is minden mozzanata, minden formája vallásos világitásban jelenik meg a primitiv ember tudatában s vallásának igen gyakran zsarnoki parancsai, igen gyakran zsarnoki kegyetlenséggel gyötrik az életét. Ebből a szempontból különösen nagyfontosságu lehet előttünk az u. n. *ősök tisztelete*, mert csakis ennek a segitségével érthetjük meg a vallásnak a társadalmi életre gyakorolt óriási befolyását a természeti népek életében.

Az ősök tiszteletének, mint vallásos jelenségnek tanulmányozása már régóta foglalkoztatja a szociológusokat és a vallástörténészeket, akik aztán erre vonatkozó kutatásaikban többféle eredményre jutottak; némelyek szerint ugyanis az ősök tisztelete a félelemből származik, a vallás pedig az ősök tiszteletéből fejlődött ki lassankint. Ezen az alapon állanak az u. n. evolucionisták. Mások szerint ez nem lehet föltétlen igazság, mert hisz ez igen gyakran önállóan is jelentkezik a vallási élet egyéb formái *mellett*. Végül pedig vannak olyanok, akik az ősök tiszteletét magából a vallási életből vezetik le. Dr. Visscher igen helyesen az utóbbi felfogáshoz csatlakozik és az elsőt, az evolucionisták felfogását kemény birálat tárgyává teszi, amikor pl. tagadja azt, hogy minden vallás eredete az ősök tiszteletében gyökereznék.

az ősök tisztelete pedig a halottaktól való félelem folytán állott volna elő. Ennek a fölfogásnak az ujabb kutatások lassanként mind határozottabban ellentmondanak. Rendkivül értékes erre a kérdésre vonatkozólag pl. az angol *Jevons* munkája is (An introduction to the history of religion) mely sok új és érdekes érvet hoz fel az ősök tisztelete régi magyarázatmódja ellen. A különböző kutatások végeredményei az ősök tiszteletére vonatkozólag röviden a következők: Az ősök tisztelete az *összes* természeti népeknél előfordul. Vallásos jelenségnek kell tartanunk, de nem szabad azt gondolnunk, hogy ebből ered a vallásos érzés. Sőt ellenkezőleg. Már ez is *levezetett* jelenség. Mert a „végetlen vagy a természetfölötti érzete hivta létre az ősök vallásos tiszteletét is". Caspari, Spencer és a többiek állitásait Max Müller és Jevons sulyos érvekkel megdöntötték.

A munka egyik legszebb részlete azonban az, amelyben a szerző a félelemnek a vallásnál betöltött szerepét fejtegeti, amikor végül is arra a konkluzióra jut, hogy épen azért, mert a félelem az igazi vallásnak lényegéhez nem tartozik, lehetetlenség, hogy ez legyen a vallási élet alapja, habár mint kisérő jelenség a vallási élet különböző fokozatain állandóan jelentkezik is. Az ősök tisztelete sem lehet a vallás első kinyilatkoztatása, hanem csak a vallási élet történeti fejlődésének egy megnyilvánulási formája. Ez tehát nem úgy terjedt el az emberiség körében lassanként, hanem az erre való hajlandóság s ennek egyetemessége az emberiség psychikai strukturájában leli magyarázatát. Dr. Visscher szerint tehát az ősök kultuszának eredete visszanyulik a vallási és nemi élet titkos összefüggésének kérdéséig. És itt tárul fel előttünk a *phallismus* óriási és épen speciálisan vallási jelentősége a természeti népek életében.

Egyéb iránt az egész munka telve van érdekesnél-érdekesebb adatokkal, amelyek közül sok, mint a legujabb kutatások eredménye teljesen ismeretlen előttünk. Igen sok pedig azért is bir ránk nézve jelentőséggel, mert sok oly érdekes szokás, melyet a magyarországi népeknél, magyaroknál, szlávoknál különösen pedig cigányoknál találunk s amelyeket már gyermekkorunk óta ismerünk, ezek által a fejtegetések által nyer jelentőséget és szinte uj világitásban áll előttünk, mert látjuk, hogy egyes, eddig babonásoknak tartott szokások és jelenségek a nép vallási, sexuális és primitiv társadalmi, helyesebben falusi életében, amelyekről eddig azt gondoltuk, hogy csak helyi vagy épen faji jelentőséggel birnak, mennyire egyetemesek és kiterjedtek szinte az egész világon s az emberiség psychikai egységességét a maguk jelentéktelenségében is érdekesen bizonyitják.

Dr. Visscher, mint már többször emlitettük, főként keresztyén misszionáriusok számára irta ezt a művet. Ezt azonban el kellene olvasni mindazoknak, akik a természeti népek életét keresztyén megvilágitásban is látni szeretnék. Mert épen ebben

rejlik ennek a munkának a nagy értéke, hogy általa a szerző sulyos érvekkel és tényekkel cáfolta meg azt az immár általánossá lett felfogást, hogy csak az evolució szociológiája az egyedüli tudományosan megalapozott szociológia és csak annak az alapján érthetjük meg az egész emberiség vallási, társadalmi és szellemi fejlődését igazán.

Mi tehát végtelenül hálásak vagyunk Dr. Visschernek azért, hogy a sokak által cserben hagyott *keresztyén tudományosság* ügyét segitette elő ezzel a két hatalmas kötettel is. Mert hiába mondjuk, hogy a tudomány egyféle. In abstracto ez igaz lehet, mert hisz az igazság is csak egyféle lehet. De a valóságban mégsem igy van. Mert a való életben mindig kétféle tudományt látunk: egy olyat, amely számol az Istennel, amely számára az Isten realitás, tehát positiv tény, és egy olyat, mely az exaktság ürügye alatt az Istent megtagadja. Aki hisz az Istenben, az hiszi azt is, hogy positiv Istenhittel, tehát keresztyén alapon is lehet tudományos készültséggel buvárkodni. Aki nem hisz, azelőtt a theologia is nevetséges tudomány. Annyi bizonyos, hogy ezt a két ösvényt egy uttá összeolvasztani sohasem lehet. Dr. Visscher munkájának értékét tehát nem kisebbitheti az, hogy ő keresztyén meggyőződéséről lépten nyomon bizonyságot tesz. A német keresztyén sajtó nagy örömmel és elismeréssel fogadta ezt a nagy munkát. A mi örömünk sem kisebb és erre a feldolgozásában és igen érdekes munkára ez uton is felhivjuk a magyar theologusok figyelmét.

Budapest. *Sebestyén Jenő.*

Tschackert Pál dr., Rövid tanulmányi kalauz hittanhallgatók részére. Forditotta Dr. Szlávik Mátyás, revideálta Révész Kálmán. Budapest. Hornyánszky. 1912. 66. Ára 1·50 kor.

Amint az a fordító előszavából is kitünik, ez a kis munka részletekben a Prot. Egyh. és Iskolai Lap 1911. évi folyamában jelent meg s most mint külön lenyomat lát napvilágot. Tschackert neve elég kezesség a munka komolysága és hasznavehetősége mellett. De értékét és szükséges voltát az a szomorú körülmény világitja meg igazán, hogy a theologiai studiumokat röviden és világosan ismertető összefoglaló művekben magyar irodalmunk feltünően szegény. Már pedig nemcsak a kezdő theologusnak, hanem a theologiával, mint tudománnyal foglalkozó minden szakembernek nélkülözhetetlen szüksége van olyan művekre, amelyekben a theologia in nuce áll előtte. Ilyen eddig csak kettő jelent meg magyar nyelven: *Hagenbach* enciyclopaediája, melyet Révész Imre forditott le, és *Bartók* György dr. Theologiai tudomány cimű munkája. Nagy szolgálatot tett különösen a theologus ifjuságnak a fordító *Szlávik* Mátyás és a revideáló *Révész* Kálmán, hogy ezt a rövid, szabatos, világos munkát magyarul kiadták. Különösen is értékessé teszi a művet a magyar

theologiai irodalom idevágó jelesebb műveinek felsorolása. Ezen kivül is sokszor igen találó és jól tájékoztató megjegyzéssel kisérte a fordító a szöveget, amely végig szépen, magyarosan, érthetően fejtegeti tárgyát. Nagyon kivánatos, hogy ezt a jeles kis munkát első sorban theologusaink, de lelkészeink is mind megszerezzék. A munka két főrészből áll. Az elsőnek tárgya: „A theologia mint tudomány". A másodiké: „Az egyes theologiai tanszakok". Mindkét részben egyszerűen és világosan van előadva mindaz, amit tudnunk kell. A könyvet minden érdeklődőnek melegen ajánlom.

Raffay Sándor.

Wigand K. F. könyvnyomdája, Pozsonyban.

X. ÉVFOLYAM. 1912. SZEPTEMBER. 3. SZÁM.

THEOLOGIAI SZAKLAP

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT 5 IVEN.
ELŐFIZETÉSI ÁRA ÉVI 6 KOR. — THEOLOGUSOKNAK 4 KOR.

B. Pap István,
budapesti theol. igazgató,

Hamar István,
budapesti theol. tanár,

Pokoly József,
debreceni főiskolai tanár,

Dr. Tüdős István,
miskolci ref. lelkész,

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

Raffay Sándor,
theol. tanár, budapesti ev. lelkész.

TARTALMA:

A földesúri jog szerepe a magyarországi ellenreformáció szolgálatában *Révész Imrétől* 161
Élt-e Jézus? *Szimonidesz Lajostól* 186
Tatianus apologiája. *Vincze Sándortól* 201
Nikodemus evangéliuma· *Raffay Sándortól* 214
Könyvismertetés:
Jelentés: Fejes A. Az akaratszabadság problemája 239
dr. Kecskeméthy István. Ámos próféta 240

BUDAPEST.
1912.

Szerkesztőség Budapest, IV., Deáktér 4. szám,

a hova a lap szellemi és anyagi ügyeit érdeklő mindennemű közlemény és küldemény intézendő.

A földesúri jog szerepe a magyarországi ellenreformáció szolgálatában.

(Vázlat.)

I. Az ellenreformáció.

Az ellenreformáció történeti ténye tipikus jelentkezése annak, hogy mint képesek összeszövődni a vallási és egyházi érdekek a politikaiakkal és társadalmiakkal és hogy mekkora erőkifejtés telhetik ki, a kulturának mekkora föllendülése, irányváltoztatása, esetleg aláhanyatlása, visszafejlődése származhatik ebből a szövetkezésből.

Az az évszázad, amelyet az ellenreformáció korának nevezhetünk, — a XVI. század közepétől a XVII. század közepéig terjedő időszak, — két nagy politikai irányzatot jelent a keresztyén Európa történetében. A spanyol-osztrák Habsburgok világhatalmi törekvése az egyik, a másik pedig a francia királyi és állami abszolutizmus megteremtésének szándéka. Emez, mint ifjabb erő, nemcsak a benső megalapozásban ér el nagyobb sikereket, hanem hovatovább a külpolitikában, az európai hegemónia birtokáért is fölveszi a harcot amazzal. Az ellenreformáció egész változatos, véres szinjátékához — ideértve a harminc éves háborut is — ennek a két világpolitikai eszmének és erőnek a birkózása adja meg a hátteret, szolgáltatja a cselekvések legerősebb rugóit.

Az egész korszaknak valamennyi bonyodalma pedig onnan ered, hogy a vesztett területeit és lelkeit visszaszerezni igyekvő katholicizmus, a világuralmi igényeibe kétségbeesetten fogódzó pápaság e két életre-halálra küzdő politikai ellenfél mindegyikében természetes és kivánatos szövetségest talál a maga céljaira. Nyiltan azonban csak egyik mellé állhat a kettő közül. Igy esik, hogy a diplomácia változásai vagy eretnek-szövetségbe kergetik őt magát is, vagy pedig legalább is abban a látványban részesitik, mint szövetkezik össze a „legkeresztyénibb" király állama eretnek hatalmakkal ő ellene s fegyvertársa, a Habsburg-császárság ellen.

De bármilyen fonák helyzetekbe sodorta is sokszor az ujjászülető katholicizmust szövetségese: az európai politika, annyi bizonyos, hogy ellenreformációs törekvéseiben a két egymással küzdő abszolut politikai irány külön-külön egyformán hathatós támogatója lett. Akár személyes vallási

fanatizmusról van szó, — mint a Habsburgoknál — akár az „une foi, une loi, un roi"-féle, államraisonszerű belátásokról — mint a francia abszolutizmusban, — érthető és természetes, miért vetette magát a katholicizmus itt is, ott is az abszolut fejedelmi törekvések karjaiba s ezek viszont miért látták benne legerősebb ethikai és szociális támasztékukat.

Ezzel a világraszóló szövetkezéssel találkozik szembe a reformáció mozgalmaiból még csak alig-alig kialakult európai protestantizmus. Az a kényszerhelyzet, amelyet ez a szövetkezés teremt meg a számára, de nem kevésbbé a saját lényege, erkölcsi tartalma, szociális és politikai eszméi és tendenciái egyaránt arra késztik, hogy az abszolut fejedelmi törekvések ellen feltámadó politikai irányzatokban keresse természetes szövetségeseit s helyenként éppoly tipikusan forradjon velük össze, mint összeforrtak az ellenreformációban a vallási és politikai erők és érdekek. Országonként változnak persze ezek a szövetségesek s ennek megfelelően változó lesz a politikai küzdelmekbe beleerőszakolt protestantizmus ellentállásának jellege is. Itt a hanyatlófélben levő rendi állameszmének és szabadságoknak nyujt kezet; másutt a császári főhűbérúr tulkapásaival szemben a kisebb fejedelmi hűbérurak relativ, tartományi autonomiáját védelmezi; ismét másutt önálló nemzet és államalakulás géniusza lesz. Ezekben a szövetkezésekben küzködik meg-megujuló erélyel és szakadatlanul a római katholicizmus fojtogató visszahatásaival. Legnagyobb gyöngesége hatalmas ellenfelével szemben: az egységes összefogás hiánya; de legnagyobb ereje is ebben a gyöngeségben keresendő: abban t. i., hogy e küzdelem folyamán lehetővé válik számára a nemzetenként való *egyéni* kialakulás s ezzel uniformist nem türő lényegének szabad, erőteljes és a végén diadalmas kifejtése.

Nagyjából ezek az erőviszonyok érvényesülnek a magyarországi ellenreformáció korának küzdelmeiben is. Nálunk ez a korszak később kezdődik és tovább tart, mint ahogyan az egyetemes európai történetre nézve meg szoktuk határozni. Magyar ellenreformációról a XVI. század végénél — jóformán a XVII. elejénél — előbb nem szólhatunk, de viszont a végét sem tehetjük előbbre a XVIII. század nyolcvanas éveinél. Ennek az egész hosszu korszaknak minden fázisán át keresztülhuzódik a magyar ellenreformáció főjellemvonása: a házi abszolutizmusra törekvő Habsburg-királyság állandó szövetkezése, kezdettől fogva felismert érdekközössége a mindinkább elnemzetietlenedő magyar katholicizmussal. Ezt a két szövetséget olyan erős és állhatatos szolidáritásban látjuk itt, mint talán sehol másutt az egész ellenreformációban. Mindenesetre megvoltak ennek a körülménynek a maga különös okai. S ezek között a legerősebb — legalább is kezdetben — kétség-

telenül az, hogy a török hatalom épp itt, Magyarország területén, a magyar királyság egy óriási nagy részének behódoltatásával emelte föl pusztitó fegyverét pápaság és császárság, a katholikus (s tehát az ő szemükben egyedül keresztyén) világnézet és világrend legfőbb képviselői és védelmezői ellen. Európának épp ezen a pontján érezhette magát a pápa és a császár legközvetlenebbül és sokszor a legfájdalmasabban a keresztyén kultura és világuralom két leghivatottabb és kikerülhetetlenül egymásra utalt védőjének. És sehol másutt nem szerezhettek annyi érvet a protestantizmus antikrisztusi mivoltának igazolására, mint éppen Magyarországon. A politikában számottevő rendi nemzet, a *populus*, nálunk már elenyészően csekély kivétellel *protestáns* a XVI. század végén. És a protestantizmus, mint vallás, teljesen szolidárissá válik a császár-királyi abszolutizmus ellen folyó, egyelőre ugyan csak passziv, a vármegyék sáncai mögül folytatott küzdelemmel. A németrómai császár, mint magyar király, nem vetheti meg a lábát abszolut hatalommal épp ezen a pogányjárta földön, ahol neki s a vele szövetséges római egyháznak oly égető szüksége volna a korlátlan erőkifejtésre, vagy legalább is egy zavartalan pozicióra, — nem vetheti meg a lábát épp a protestánsok miatt. Mi több, az egykori osztatlan magyar királyság egy része, a vallásszabadságot alkotmányos dogmává emelő protestáns, sőt egyidőben ultraprotestáns Erdély egyenesen szövetségben áll az ozmánnal, a *vazallus* szövetségében, s a keresztyén császárság hatalmi igényeivel szemben a pogány világhatalom védőerejét játssza ki.

Ebben a helyzetben a magyarországi ellenreformáció sokáig nem juthat szóhoz és tetthez. Nemhogy a „Lutherani comburantur" (1525. Rákos, IV.) törvényes fegyveréhez nyulhatna, de még ugyszólván önmagának s törekvéseinek tudatára sem egyhamar juthat, tisztán, határozottan ki sem alakulhat egyhamar a mohácsi vészt követő zilált politikai, társadalmi, vallási és egyházi viszonyok között. A protestantizmus és katholicizmus éles elkülönödése hosszú évtizedek bizonytalan, homályos menetü munkája; a határvonalakat jó ideig nem hogy a világiak, de maguk az egyháziak sem látják tisztán; a királyi hatalomnak politikai érdek tiltja az eretnekség gyanujába esett főurak üldözését; a rendi országgyűlés mindinkább elprotestánsodik anélkül, hogy tagjai magukat az igazi katholicizmustól, a keresztyén anyaszentegyháztól elszakadottaknak tudnák. És az 1548-iki országgyűlés törvényei, amikor kiméletlen itéletet hoznak az anabaptisták és sacramentariusok ellen, mélyen hallgatnak az ágostai hitvallás követőiről; ami, ha talán nem is bizonyitja azt, hogy az ágostai hitvallás ekkor már „hallgatólagosan bevett" vallásnak tekintetett Magyarországon, de mindenesetre élénken feltünteti azt a nagy

határozatlanságot és tehetetlenséget, amelyben a katholikus királyi hatalom és a magyar katholikus egyház, ugyis mint közjogi hatalmasság, vergődött ekkortájt a nemzet protestánssá lételének gátjaszakadt árjával szemben.

De másfelől ugyanez az országgyűlés a katholikus egyház restaurálására vonatkozó törvényi rendelkezéseivel mégis csak az ellenreformáció javára dolgozik. A magyar katholicizmus e törvényes intézkedések alapján s egyes, az idők jeleit megértő kiváló egyházi személyiségek munkássága révén hovatovább ujraéled. Megindul a belső erőgyüjtés folyamata s különösen a jezsuiták betelepitése után — e gyorsan és hatalmas arányokban kibontakozó világtörténelmi erő megnyerésével — fokozott mértékben halad tovább. A XVI. század vége felé már csak a kellő alkalom szükséges arra, hogy ez a benső energia külső, támadó fellépésben keresse érvényesülését.

Az alkalmat pedig meghozta a fanatikus, spanyol udvari levegőben nevelődött Rudolf trónralépte, meggondolatlanságokban tobzódó politikájának mind jobban erősödő abszolut és kizárólagosan katholikus irányzata. A katholikus császári abszolutizmus álmát ugyan az 1555. augsburgi birodalmi béke óta hosszú időkre félre lehetett tenni, mert ez a békekötés vallásügyi tekintetben épp a tartományi fejedelem jogait emeli szinte abszolut magaslatra s ezzel szemben egyszersmindenkorra lehetetlenné teszi a császári abszolutizmusnak, mint ellenreformációi jognak az érvényesülését. Csakhogy épp az augsburgi vallásbéke eredménye más oldalról az is, hogy a német birodalomban a reformáció hóditásai elé törvényes gát mered. A ius reformandinak a fejedelmek kezébe kerülése természetesen zárja ki a protestantizmus továbbterjeszkedésének minden lehetőségét, hacsak nem magától az államfőtől indul ki ilyen irányú mozgalom. A birodalmi törvénynek ez az intézkedése elsősorban a császári dinasztiának ád ujabb módot és alkalmat a saját „házi hatalma" növelésére, illetve megbizonyitására. Ezt a módot és alkalmat a dinasztia — a vallási háboruságok zaklatásaitól a birodalomban jó félszázadra megszabadulva — fel is akarja használni. És pedig oly módon, hogy ez abszolut házi hatalmat — a katholicizmus restaurációjával föltétlen és természetes kapcsolatban — a magyar királyságra is ki akarja terjeszteni, a régi erők biztositása s ujak nyerése céljából. Ennek a törekvésnek az embere Rudolf. Ő az, akinél ez a politikai belátás sokszor leplezetlen világossággal nyilatkozik és ő az, akinél evvel a belátással engesztelhetetlen vallási fanatizmus, beteges szeszély és tapintatlan erőszakosság jár karöltve. Igy nem csoda, ha az ő uralkodása alatt a kenyértörés nem soká várat magára.

Rudolfnak és törekvéseinek jelleme, párosulva a magyar katholikus főpapság érthetően intranzigens magatartásával, azután királyi hatalom és katholicizmus érdekazonossága és föltétlen szövetkezése, épp ez idétt: mindez eléggé megmagyarázza, miért szánhatta rá magát a koronás király arra a páratlanul vakmerő lépésre, amelyet az 1604. XXII. törvénycikk jelent. Alig csapnak végig Magyarországon a kormány részéről támogatott erőszakos ellenreformáció első hullámai; alig zúdulhat fel miattuk s adhat felháborodásának törvényes kifejezést a fölébredő nemzet: amikor a királyi hatalom, főpapi sugalmazásra, egyszerre egy irtózatos rohamot intéz a magyar alkotmány s a magyar protestantizmus ellen. Nem kisebb a célja, mint a kettőt, egy csapásra, döntően leteriteni. Azt a katholikus Habsburg-hatalom is belátta, hogy itt már sokkal erősebb összeforradásról, sokkal mélyebb érdekközösségről van szó, mintsem hogy a kettőt másképp is el lehetne pusztitani, mint egyszerre, egy csapással.

De még inkább beláthatta ez után. A királyi abszolutizmus, ugyis mint ellenreformátori hatalom, hátrálni kénytelen a nemzeti eszme és a protestantizmus szövetséges védekezése elől. Cseppet sem meggyőződésből ugyan, de a viszonyok kényszerítő nyomása alatt kénytelen hozzájárulni ahhoz, hogy törekvéseinek mindkét irányban merőben az ellenkezője valósuljon meg, előbb államjogi szerződés, azután országos törvény erejével. Az alkotmányosság elvi megsemmisitése helyett kénytelen elismerni egy alkotmányos, önálló Magyarországot; a magyar protestantizmus *közjogi*, radikális megfojtása helyett — ami a legegyenesebb szándéka volt — kénytelen elismerni a magyarországi vallásszabadság törvényes biztositását, a két protestáns felekezet *közjogi* bevételét.

A bécsi béke és az 1608. k. e. I. törvénycikk tehát közjogi téren az ellenreformáció legelső és legteljesebb kudarcát jelenti. De nem jelenthette egyszersmind a megszüntét is. Az érdekszövetség a császárkirályi abszolutizmus és a katholikus visszahatás között nemhogy megszünnék, de egyre erősbödik. A katholikus egyház nálunk is megmutatta, hogy utolsó vérveszteségig semmiféle közjogi megállapodás iránti tiszteletből nem mond le lényegének megfelelő abszolut igényeiről. A Habsburg-dinasztia pedig éppoly kevéssé engedhet abszolutisztikus törekvéseiből most, a harmincéves háboru előestéjén, amelyben nemcsak világhegemóniája, de ugyszólván a léte fog nemsoká kockára kerülni. Igy a magyar alkotmányt és a magyar vallásszabadságot illető közjogi kötelékek tiszteletben tartása egyikük szemében sem komoly kötelesség, hanem legfeljebb csak ideig-óráig tartó kénytelenség, amelytől, — amennyire csak az okos belátás engedi, — mindegyik igyekszik minél hamar megszabadulni. A dolog azonban most már

sem az alkotmányt, sem különösen a vallásszabadságot illetőleg nem megy többé egy csapásra. Ha a *Lutherani comburantur* a legelső kisérletnél szolgáltatott is némi közjogi alapot a magyar protestantizmus létjogának elragadására: az 1608. I. épp ezt a különben is gyönge alapot tette semmivé. Egyelőre a magyarországi ellenreformációnak gondolnia sem lehet arra, hogy a magyar vallásszabadság uj közjogi alapját egy az elsőhöz hasonló, vakmerő és viharos támadással egyszerre elsikkassza. Pozitiv ellenmunkásságot csak egy utonmódon lehet most kifejtenie: ennek a közjogi alapnak megkerülésével, oldalba támadva s eredeti értelméből kiforgatva az alapvető törvényt.

És ebből a szempontból tekintve páratlanul ügyes taktikai fogás volt a mindinkább jezsuita-aegis alá kerülő magyar katholicizmus részéről az, hogy a magyar közjog bástyája ellen a magyar *magánjogot* használták föl faltörőül. Éles pillantással és a kellő időben meglátta azt a magyarországi ellenreformáció vezérkara, hogy a közjogi biztositása a lelkiismereti szabadságnak mindaddig nagyon illuzórius értékű, amig a magánjogi viszonyok terén, ezeknek a viszonyoknak a vallás kérdésével való sokszerű és bonyodalmas összefüggéseiben nincs meg a kellő biztositéka a törvény képviselte, mondhatni eszményi követelmény megvalósulásának. Hogy pedig a protestánsok ezt a biztositékot se szerezhessék meg végérvényesen: arról az az államfő által többé-kevésbbé burkoltan mindig támogatott főpapi kar és jezsuita hadsereg bőven gondoskodhatott. Gondoskodhatott még a rendi és jobbágy nemzet nagy többségének protestáns volta mellett is; gondoskodhatott, mert a legmagasabb arisztokrácia lassú rekatholizálásával, az állandóan zilált és fejletlen közigazgatási, társadalmi, gazdasági viszonyok közt szabad és mind szabadabb kézre tett szert a magánjogi viszonyok terén.

A magyar ellenreformáció e jellemző taktikaváltoztatását jelzi a *földesúri jog* jelszavának bedobása a vallásügyi küzdelmek elemei közé; úgy az országgyűlés sérelmi tárgyalásaiba, mint a perifériákon folyó szívós, makacs viszálykodásba. A harc ezzel a jelszóval terelődik át a magánjog terére, de anélkül, hogy a most megkezdődő százados tusában a közjogi vonatkozások csak egy percre is szem elől tévesztődnének. A katholikusok a földesúri jog forgatásából a nemesi szabadságok hangsulyozásával elsőrangu alkotmányos kérdést csinálnak s a rendi alkotmány ez alapjára való hivatkozással akarják tönkretenni annak legfrissebb és legegészségesebb hajtását, a törvénybe iktatott lelkiismereti szabadságot. A protestánsok pedig minden magánjogi támadás ellen közjogi létük ujabb meg ujabb körülbástyázásával védekeznek, minden elmagyarázás ellenében, minden oldalról

kifejtve az alapvető vallásügyi törvény (1608. k. e. I. t.-c.) lényegét és értelmét. Ez uton a vallásügy lassanként odafejlődik, hogy egyfelől a törvénymagyarázat, másfelől az erőhatalom kérdése lesz; s a számbeli és anyagi erőviszonyoknak a protestánsok hátrányára való megváltoztával érthető, hogy utóljára az erőszak ragadja magához a törvénymagyarázat előnyeit is és a földesúri jog magánjogi fikciójával teszi tönkre a magyar közjog épületének csak nemrég feltett koronáját.

*

II. A földesúri jog az ellenreformáció fegyvere.

Timon Ákosnak *„A párbér Magyarországon“* című munkájában (II. kiadás, 100. o.) olvassuk a következőket: *„A protestantizmusnak nálunk egyedüli támaszát a földesúri hatalom képezi, iparkodik is ezt kiaknázni. A „cuius est regio eius est religio“ elvénél fogva a földesurak ius reformandiját hirdeti . . . .“*

Nyilván ugy igyekszik a kérdést beállitani a kiváló tudós, (akinek ez a nyilatkozata azért nevezetes, mert történetiróink és jogászaink egy nagy és tekintélyes részének a véleményét foglalja össze igen jellegzetesen) hogy a földesúri jog jelszavának és koholt igényeinek előrántása nem az ellenreformáció, hanem sokkal inkább már a magyar reformáció eredendő, végzetes bűne. Igy háritja a dolog ódiumát a magyar protestánsokra, bár azt készséggel elismeri — kénytelen elismerni, — (101. o.) hogy ez az „eszköz“ a legnagyobb mértékben *alkotmányellenes* ugyan s mégis *„a kath. egyház és az azt támogató királyi hatalom készségesen fogadja.“* Szóval a magyarországi protestantizmus a maga meggyökerezését egy *„a magyar közjogon elkövetett erőszak-“* nak (101. o.) köszönheti csupán és magára vessen, ha az uj erőre kapott ellenfél később a saját fegyverét csikarta ki a kezéből és merő önvédelemből azzal sújtotta a porba.

A históriának és a jogtudománynak annál sulyosabb vádja ez a magyar protestantizmus multja ellen, mennél illusztrisabb és avatottabb tollból való és mennél többen ismétlik akár jó,- akár rosszhiszemüen. Vele szemben az elfogulatlan történetirás kötelessége a földesúri jog magyar ellenreformációi szerepének tisztázása a fönnebb megrajzolt keretben.

Timon állitásának az éle mindenekelőtt odairányul, hogy a földesúri jognak ius reformandi gyanánt való alkalmazása a cuius regio eius religio elv alapján történt (l. fentebb) vagyis, amint ott következő soraiból is kitetszik (u. o. 100. o.) az ő felfogása szerint a magyar protestantizmus alkotmányellenes terjeszkedése a földesúri jog alapján nem volt más,

mint egyszerü lemásolása és átvétele *a németbirodalmi lutheránus reformáció elveinek és módszerének.*

Evvel szemben legyen szabad a következőket megjegyeznem:

Ez a lemásolás és átvétel mindenekelőtt már csak azért sem mehetett olyan könnyedén, mert a német lutheránizmus *territoriális elve* és a magyar földesúri jog képzelt vagy valódi vallásügyi vonatkozásai között szerény véleményem szerint tisztán és teljesen az *ἀλλογενος* különbsége áll fenn. A német államfő ius reformandija — elsősorban magának Luthernek az elvei szerint — egészen tisztán *közjogi* jogositvány. Luther a középkori s az ősprotestantizmussal is közös *egyetemes keresztyén egyházi kultureszmény alapján* áll. Az egyházi és világi rendet azegye temes keresztyénség (quasi láthatatlan egyház: Christenheit) két egyenrangu tagjának (két kard-hasonlat!) tekinti. A kettőnek a hatásköre merőben különböző ugyan (ige és jog; meggyőzés és erőszak; belső, szellemi hatás és külső, fizikai kikényszerités) és Luther fölöttébb rajta van, hogy e két hatáskört a lehető legélesebben elhatárolja egymástól. De ez az elhatárolás nem történik — a Luther középkori eredetü kultureszménye alapján nem is történhetik — az egyház és az állam szétválasztásának modern eszméje értelmében. Egyházat és államot, hatásköreik teljes eltérése mellett is elszakithatatlan kapcsokkal fűzik egybe a keresztyén egyházi világkultura, a *Christenheit* mindenekfölött való érdekei. Ez az érdekösszeköttetés pedig a világi felsőségre, az államfőre, *mint* ilyenre, — tehát mint közjogi tényezőre — két kötelességet ró, amelyek egyszersmind jogositványok is. A keresztyén hit- és erkölcsiség (mindakettő a kor fogalmainak megfelelő *dogmatikus* értelemben) a világrendnek, tehát a külső, jogi rendnek is talpköve. Az államnak a rend érdekében elsőrangu joga és kötelessége üldözni s a maga kényszereszközeivel elfojtani minden nyilvános erkölcstelenséget, — de éppugy minden *nyilvános eretnekséget* is. A belső meggyőződés szentélyébe ugyan a profán állam rendőri hatalmának behatolása nincs, ez eszményi szférában az Ige munkál s itt azért — mint Luther kifejezetten hangsulyozza és követeli — *tökéletes* a *lelkiismeret szabadsága*; de mihelyt ez az ideális szabadság külső érvényesülést és valósulást keres: azonnal elébe állhat a „*custodia utriusque tabulae*"-val megbizott állam s az egyoldaluan értelmezett keresztyén világrend nevében, eretnekség cimén bármikor korlátlanul utját szegheti. Ez az államhatalom egyik nagy vallásügyi kötelessége, illetőleg joga a Luther felfogása szerint. Hogy már ez egymagában is mekkora befolyást jelent és biztosit az államfő számára vallási ügyekben, s mindenekfölött reformatórius mozgalmakban: bővebb fejtegetésre nem szorul.

A tulajdonképpeni ius reformandi azonban a Luther felfogása szerint ebben a tisztára negativ-prohibitiv jellegű jogositványban még nem merül ki. Az államfőnek egyenesen *pozitiv* reformáló joga van az egyházban akkor, hogyha az egyházi rend megfeledkezik hivatásáról és kötelességét nem teljesiti hiven. Az ilyen esetben az államhatalomnak — mint a keresztyén laicitas főképviselőjének, *praecipuum membrum*ának, *fürnehmes Glied*-jének, mondhatjuk, mintegy *közjogi* képviseletének — éppoly szent joga a világi kényszer eszközeit alkalmazni a megromlott egyházi rend ellen, mint amilyen a gyermekeké, mikor erőszakot használnak megőrült, dühöngő apjuk ellen. A világi felsőség tehát, mint „custos utriusque tabulae", mint a keresztyén világrend őre, tisztára elháritó, büntető hatalommal és jogkörrel rendelkezik csupán, de mint a keresztyén laicitas fürnehmes Glied-je, ennél sokkal többre is jogosult: kiragadhatja az egyház kormányát az arra méltatlanokká vált papi kezekből és az egyházi rend és kormányzat (sohasem a tan!) megreformálásával erős kézzel a helyes irányba terelheti az eltévedt hajót. Luther ezt az utóbbi, pozitiv kötelességet, illetőleg jogot az *egyetemes papság* hatalmas, mert evangéliumi erejü gondolatával támasztja alá s ezzel geniálisan igazol, szentesit és részben előidéz egy, a szükség követelte állapotot, — de egyúttal, a viszonyok nyomása következtében is, kaput tár ezekkel az elvekkel a *szükségpüspökségből* lassanként kifejlődő *fejedelmi egyházkormányzat* (landesherrliches Kirchenregiment) megvalósulásának is, kivált miután a kor humanisztikus és még a pogány klasszikus világból átöröklődő államjogi elméletei is (Grotius stb.) hova-tovább a territoriális valláspolitikának egyengetik az útját.[1])

E nagyon vázlatos ismertetésből is kitünik tán előbbi állitásom igazsága: az t. i., hogy a német vallásügyi Territorialhoheit, amely államjogi érvényre és megpecsételtetésre jut az 1555-i augsburgi birodalmi békében, az államfő föltétlen ius reformandija, szóval a *cuius regio eius religio* elv a maga igazi. történeti értelmében egyáltalán nem vonható egy kategóriába a magyar földesúri joggal, illetve az ennek alapján bármely időben igényelt ius reformandival. Nem vonható pedig egyszerüen azért, mert a német ius reformandi az államfőt és kizárólag *csak* azt megillető, merőben *közjogi* természetü jogositvány, a magyar földesúri jog pedig tisztára egy *magánjogi viszonylatnak* a kifejezője. Még gondolatnak is képtelenség, hogy egy magyar birtokos nemes, akármilyen zava-

[1]) L. *Sohm R. Lehrbuch des Kirchenrechts* I. (kn. 37. §. Der Landesherr) és *Mejer-Sehling: Territorialismus, Territorialsystem* c. cikkét a PRE. ill. kötetében (III. kiad.)

ros időkben és akármilyen vakmerő fanatizmussal is, hogyan igényelhetne magának német szuverén fejedelmi jogokat jobbágyainak — magánjogi szerződéses felelnek és nem közjogi alattvalóinak — akár a teste, akár a lelke fölött (ami különben a korviszonyokat tekintve, meglehetősen egyre is megy.) Semmiféle alapját nem látjuk annak a történelem világosságánál, hogyan lehet a magyar protestánsokat a német Territorialprinzip jogtalan, alkotmányellenes átkölcsönzésének és keresztülerőszakolásának *πρωτον ψευδος*-ával vádolni.

Nem lehet annál kevésbbé, mert, mint tudjuk, maga Timon siet a legerősebben hangsulyozni azt, hogy ennek az analógiának a magyar köz- és magánjogban semmi néven nevezendő alapja, vagy bár csak némi fogódzó pontja sem lehetett. A magyar földesúr, *mint* földesúr, tehát mint magánjogi személy és (mint nemes) közjogi tényező, semmiféle *ius circa sacra*-val nem bir a magyar alkotmány szerint, annál kevésbbé birhat természetesen *ius in sacris*-sal; pedig a ius reformandinak akármely részben való igénylése már nemcsak az előbbinek, de az utóbbinak a birását is föltételezi, involválja.

Mindezeknek a meggondolása azonban jóformán alig vesz el valamit Timon állitásainak sulyából. Mert ezeknek az értelmében, akárhonnan is került bele a magyar reformáció mozgalmaiba diabolus rotae gyanánt a földesúr ius reformandija: a lényeges az, hogy *bennük* volt és merőben alkotmányellenes mivolta ellenére is döntő szerepet játszott. A törvénytelenséget tehát a protestánsok kezdték, a katholikusok csak folytatták, köteles, jámbor önvédelemből!?

Lássuk, hogyan fér össze ez a felfogás a történelmi tényekkel s azoknak tanubizonyságaival.

1. Itt, egy a történelmi tényeknek megfelelő beismerést kell előrebocsátanunk. Mint mondottuk, elvontan, az irott jog szempontjából tekintve a kérdést, a magyar jogrend a földesúrnak semmiféle *ius reformandit* nem biztosit s igy a jobbágyai vallásügyeibe való beavatkozásra sem jogositja föl. De a gyakorlati életviszonyok világában mégis másként alakult a dolog. A magyar földesúr, ha semmiféle közjogi, alkotmányos alapon nem is lehetett népének térítő apostola, *tényleg* mégis magával vonta jobbágyait a reformációba. Gondoljuk csak el a középkorvégi magyar jobbágyság helyzetét földesurával szemben. Vagyoni lekötöttsége teljes s a Dózsalázadás utáni bosszuló törvények (1514.) meghozzák a „*perpetua rusticitas*“ abszolut *személyi* lekötöttségét is. Az 1547-iki országgyülés törvényhozása, a hangjában némi vallásos szinezetü bűnbánattal ismét feloldja ugyan ezt a vaskötelet, de irott malasztjával nem sokat változtat a tény-

leges állapotokon, amelyek ezerféle módon tették lehetővé a földesúrak nézve a jobbágy röghözkötését az alkotmányos rendelkezések ellenére is. Jobbágyával szemben a földesúr az alkotmány, az államhatalom, a közigazság első, közvetlen s a legtöbb esetben egyetlen, appellálhatatlan képviselője: mint ilyen sokszor a jobbágy életének-halálának az ura. Parasztjaival szemben továbbá a földesúr az egyedüli kulturhatalom is: gyermekeik szellemi kimüveltetése az ő jóindulatától függ, egyházaiknak, iskoláiknak a legtöbbször ő a kegyura s igen sokszor egyedüli fenntartója. Mindezek a tényleges viszonyok érthető módon testestől-lelkestől kiszolgáltatják a jobbágyot földesurának. S hogy ily körülmények között a jobbágy föltétlenül rá volt utalva arra, hogy szolgailag kövesse urának a vallási reformáció kérdésében pro vagy contra elfoglalt álláspontját is s a felülről jövő nyomásnak — elsősorban anyagi existentiája érdekében — térdet-fejet hajtva engedjen: annak a természetes lehetőségét a legnagyobb készséggel ismerjük el. És hasonlóképpen elismerjük azt is, hogy itt nemcsak lehetőségekről, de egyszersmind bebizonyitott történelmi tényekről is van szó.

Amit azonban nem vagyunk hajlandók elismerni, épp az imént ismertetett viszonyok és tények alapján sem, az a Timon által kiélezett állitás: az, hogy a magyar földesurak a reformáció terjesztésében egy *idegen*, *becsempészett jogelvnek* alkotmányellenes, erőszakos alkalmazásával érték volna el sikereiket. Ahol egyszer megvan a földesúr s a jobbágy között az a majdnem föltétlen alárendeltségi viszony, amely megvolt akkor nálunk; ott a földesurak igen könnyen és igen simán bele tudják terelni parasztjaikat a maguk reformátórius eszméinek sodrába, bele anélkül, hogy magukat okvetetlenül a német *Notbischof-fejedelmek* közjogi állásába kellene beleképzelniök s hogy e képzelt jog érvényesitésében erőszakra szorulnának.

És azután, ha e felfogás ellen élénken tiltakozik már a magyar földesúri jogviszonyok azon korbeli tényleges természete is: mennyivel inkább ellene mond *a magyar reformáció* lefolyásának ismerete. A reformáció nálunk éppugy, mint Európa országainak többségében, korántsem ment egy csapásra, nem volt rohamos, viharos, radikális jellemü, legelsősorban persze azért, mert nem volt felülről kiinduló, hivatalos, állami. Az uj eszme- és hangulatáramlatok évtizedeken át mossák, őrlik a régi világ massziv épületét, anélkül, hogy az igy előálló forrongásból valamely határozott, karakteres képződmény alakulna ki, sőt anélkül, hogy régi és uj egyáltalában élesen elválasztható lenne egymástól. Egészen addig, amig a tridenti zsinaton világraszólón ujjászületett katholicizmus nálunk is öntudatra nem ébred és új

erőre nem kap: egészen addig országszerte általános és nagy a bizonytalanság a vallás kérdésében. A prédikátorok buzgó működése mindenfelé protestáns gondolatvilággal teliti a levegőt; de tudjuk azt, hogy a legősibb, a csirázó protestantizmus tendenciája sokkal inkább az anyaszentegyház *belső* megreformálása, mintsem a belőle való kiválás és ez a mi protestantizmusunk kezdetein sincs másképpen. A hóditó áramlat a nemzet minden rétegét foglyul ejti, még mielőtt a római egyháztól való elszakadás szükségének gondolata a maga egész világosságában és egész követelő erejében fölmerülne. És ilyen körülmények között miként tudjon különbséget tenni, régi és uj közt, elvek és elvek közt a magyar jobbágyság; az a jobbágyság, amelynek átlaga siralmas kulturális elhanyagoltságban él, vallási és egyházi tekintetben pedig majdnem teljesen elvadult a kellő ápolás hiján a mohácsi vészt közvetlenül követő évtizedekben, amelyekre a reformáció intenziv terjedése esik? Miként tudjon különbséget tenni, kérdem, amikor földesura is ellenállás nélkül, szinte öntudatlanul viteti magát az uj árral, anélkül, hogy egyházszakadárság bűnében leledzőnek tudná s ismerné el magát[1]); amikor maga a rendi ország teljes bizonytalanságban van afelől, hogy vajjon az ágostai hitvallás követését üldözendő eretnekségnek bélyegezze-é s a végén is döntés helyett csak hallgatni tud a kérdésben (1548. o. gy.); amikor az „uj hit" követői a régi egyház joghatóságát igen sok helyt szivesen, önként, magától értetődően ismerik el maguk fölött; mi több, amikor maguk az egyházfejedelmek, sőt a koronás fők (a reformkatholicizmust sürgető I. Ferdinánd és különösen a kriptoevangélikus Miksa) sem állanak többé a régi talajon szilárdul megvetett lábbal. A reformáció terjedésének ilyen, történetileg egyedül igazolt felfogása alapján talán joggal mondhatjuk azt, hogy magyar nemesség és magyar nép protestánssá lett lassan, észrevétlenül, fokról-fokra, *protestánssá lett, még mielőtt maga tudott volna róla, hogy az.* A katholicizmus és pedig különösen a kath. hierarchia alól a legtöbb vidéken magától, erőltetés nélkül csuszamlott ki a föld. És amikor egy-egy energikus földesúr vagy városi tanács a talajvesztett kath. papság ellen kiméletlen, határozott rendszabályokat alkalmazott: ezzel a legtöbb esetben nem felforgatta, hanem már csak szentesitette a létező állapotokat és józanon — ha a kor szellemének megfelelő katonás, durva módon is — levonta a következményeket a lelkek világában végbement s a köztudatban meggyökerezett lassu, de nagy változásból. Az ilyképpen „reformáló" földesúr és

[1]) Gondoljunk csak pl. *Nádasdy Tamás* nádor vallási magatartására! (L. *Családi Levelezését* a Károlyi-Szalay féle akadémiai kiadásban.)

magisztrátus előtt olyan természetesnek és olyan egyszerűnek tünt föl ez az egész eljárás, hogy idegen jogelvekkel való megtámogatásának szüksége egyáltalában bajosan fordulhatott meg az eszében. A papság hánytorgathatta a maga régi, de erejükvesztette jogait: a „reformáló" rendiség ezzel szemben nem költött uj jogokat, hanem egyszerüen a *tényekre* mutatott rá.

Abban summázhatom egyszóval az eddigi fejtegetéseket, hogy a magyar reformáció terjesztésében, — amint azt a tényleges állapotok meggondolása bizonyitja — egyáltalában nem volt, nem is lehetett szükségük a magyar földesuraknak valami ujszerü ius reformandi magukhoz ragadására; hanem sokkal inkább az akkori tényleges magyar földesúri jogviszonyok természete tette lehetővé, hogy a magyar protestantizmus épp ezek közt a viszonyok között s jórészt ezeknek az erejénél fogva is lassan, de annál szilárdabban el tudott helyezkedni és annál mélyebbre tudta bocsátani gyökereit úgy a birtokos köznemesség, mint a föld népe kebelében.

2. De nemcsak a protestáns nemesség magatartása nem árulja el a legkevésbbé sem azt, hogy valami jogbitorláshoz volna kénytelen folyamodni az evangélium diadala érdekében és hogy ennek tudatában is van, de mitsem tud erről maga a katholikus párt sem és egyáltalában nem igyekszik vád gyanánt felhasználni a bécsi béke előtt már meginduló ellenreformáció. Országgyűléseink állandóan foglalkoznak a vallásüggyel, törvényeket hoznak az eretnekség ellen, az egyház felvirágoztatására. — bámulatos, hogy a földesurak állitólagos „alkotmányellenes" jogbitorlásáról sehol és soha egy szó panasz nem ejtetik sem az országgyüléseken, sem rajtuk kivül! Ha más nem, maga ez az egy tény nyilván mutatja, hogy a magyar ellenreformáció második periodusának megnyiltáig, a földesúri jognak, mint ilyennek, ius reformandivá emelése teljesen idegen fogalom a magyar közgondolkozásban katholikusokéban, protestánsokéban egyképpen.

És ennek a ténynek hallgatag elismeréseképpen tekinthető az is, hogy számbavehető történetiróink közül még a hellyelközzel (különösen a reformáció történetében) kevésbbé tárgyilagosak is távol állanak attól, hogy a magyar reformáció terjedésének legfőbb eszközeként az alkotmányellenes erőszakot tüntessék fel, holott akárhány van közöttük, aki pl. a reformáció terjedésének motivumai között igen nagy előszeretettel emlegeti föl a főúri haszonlesést. A tárgyilagos történetirás megállapitásai szerint, ha vallási erőszakról van szó a magyar történelemben: ezt csakis az ellenreformáció inaugurálja, nem a reformáció plántálja be és szentesiti. Nálunk a vallási erőszak korát magánjogi téren a kassai templomfoglalás vezeti be, közjogi téren pedig a királyi

abszolutizmussal szolidáris ellenreformáció vakmerő és viharos támadása a magyar alkotmány és a magyar protestantizmus ellen az 1604. XXII. törvénycikkben.

3. De minden más érv és bizonyiték erejét fölülmulja az a nyilvános alkotmányos bizonyságtétel, amelyet a magyar protestantizmus *maga tett le* valláspolitikai elveiről az országos törvényhozás terén. És pedig ugy az erdélyi fejedelemségben, mint a királyi Magyarországon. Az erdélyi vallásügyi törvények eleitől fogva kiterjesztették a szabad vallásgyakorlatot a jobbágyságra is; a törvényhozás itt soha el nem tűrte, hogy a vallásszabadságon bárminémű magán- vagy közjogi igények miatt is csorba essék. Minden reakciós törekvésnek előzetes meggátlására külön és kifejezetten törvénybe volt iktatva a „*szegény subditusok*" vallásszabadsága, amelyet az Approbata Constitutio is külön szakaszban erősit[1]) meg. Úgy hogy Erdélyben épp a törvényhozásnak ilyen kezdettől fogva következetes magatartása miatt sem tulajdonképpeni ellenreformációról, sem különösebben a földesúri reformáló jog hánytorgatásáról nem lehetett szó még az „*eretnekek lassu kiirtásáról szóló terv*" [2]) sötét és szorongatott korában sem.

A királyi Magyarország vallásügyi törvénye, az 1608. k. e. I. törvénycikk hasonlóképpen — ha nem is külön és kifejezetten — az általános vallásszabadságot (tehát a jobbágyokét is) kodifikálja, amikor elrendeli, „hogy a vallásnak gyakorlata szintugy a bárónak, mágnásoknak és nemeseknek, mint a szabad városoknak s az ország minden karainak és rendeinek, a maguk és a fiscus javaiban, mintszinte a határszéleken is Magyarország magyar katonáinak, kinek-kinek a maga vallása és konfessziója, *nem különben az azt önként és szabadon elfogadni akaró mezővárosoknak és falvaknak mindenütt szabadon hagyassék* és senki mindezek között annak szabad gyakorlatában és használatában bárki által is ne akadályoztassék . . ." Történetiróink egy részének (Acsádi sat.) ellenkező felfogásával szemben mi azt hisszük, hogy a jobbágyok lelkiismereti szabadságának biztositása már a törvény szövegéből eléggé kitünik. A törvény általánosságban nyilatkozik; a földesúri jog körüli viták és gravamenek még a terhes jövő méhében szunnyadtak s igy a jobbágyok vallásszabadságának külön, explicite elrészletezésére nem volt szükség. De hogy a törvény szerkesztésében az általános vallásszabadság szempontja vezetett: az bizonyos az előzményekből s az utólagos közfelfogásból egyaránt. A bécsi békeokmányban a Bocskayék 1606. decemberi kassai gyűlése éppen az általános vallásszabadság kimondásának

[1]) *Pokoly:* Az erd. ref. egyház története. IV. 24—25.
[2]) *Pokoly:* Az erd ref. egyház stb. III. 51. skk.

hiányát kifogásolta, amidőn követelte a „*falvakban*“ szónak a vallásügyi cikkbe való betoldatását (megfelelően már az 1605. korponai 15 pontba foglalt kívánalmak elsejének is). Mint láttuk, az 1608-iki alapvető törvény megalkotásában tényleg érvényesült ez a kívánalom s vele együtt győzött az általános vallásszabadság szempontja. Hogy pedig a nemzeti közfelfogás tényleg mindig ennek az elvnek törvénybeiktatását látta az 1608. k. e. I. törvénycikkben; arra élénk bizonyság nemcsak a róm. kath. nádornak a bécsi béketárgyalások alatt tett jellemző nyilatkozata, (mely szerint a jobbágyok vallásszabadságának expressis verbis való biztosítására szükség nincs, mert hiszen az ugyis benne van az 1608. törvényben[1]) de bizonyság általában az egész katholikus visszahatás magatartása e törvénnyel szemben. Az 1608. utáni országgyűlések vallásügyi küzdelmeiben a katholikusok sohasem érvelnek azzal, hogy a nevezett törvénycikk az általános vallásszabadságot (tehát a jobbágyokét is) nem mondja ki, (sőt ezt többször nyiltan is elismerik, mint pl. az 1618. országgyűlés tárgyalásaiban,[2]) hanem különböző csavarásokkal (templomok sat. kérdése) és oldaltámadásokkal (földesúri jog jelszavának bedobása) igyekeznek meggyöngiteni épp ennek az egészen liberális rendelkezésnek az erejét, miután *a létezését* kénytelen-kelletlen ugyan, de mégis elismerték.

Már most az ismertetett magyar- és erdélyországi vallásügyi törvények méltán tekinthetők úgy, mint a magyar protestáns valláspolitika klasszikus alkotásai. És ezek a törvények félre nem magyarázható határozottsággal rendelkeznek a jobbágyok teljes vallásszabadsága felől, — vagyis a magyar protestáns valláspolitika egy olyan, elejétől fogva meglévő, határozott és szilárd irányzatáról tesznek közérvényű bizonyságot, amely irányzat *a legmerevebbül ellentétes* a cuius regio eius religio-nak a magyarországi protestantizmusra rátukmált, merőben idegen eredetű territoriális elvével. Ha csakugyan ez az elv a magyarországi protestantizmus létalapja: képzelhető-e józanon, hogy protestantizmusunk akkor, amikor közjogi elismertetését, államjogi létezését diadalmasan kivivja, a saját létalapját itéli el és teszi tönkre? Mert ebben az esetben semmi mást nem jelentenek az emlitett törvényeknek a jobbágyok vallásszabadságát illető rendelkezései.

A mi felfogásunk szerint azonban erről nem lehet szó. A jobbágyok vallásszabadságának előbb implicite, majd explicite

[1]) *Pokoly*: A protestantizmus hatása a magyar állami életre 225. o.
[2]) *Zsilinszky:* A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai etc. II. 122.

is törvénybeiktatása nem érthetetlen következetlenség, hátráló terület- és jogfeladás a magyar protestantizmus részéről, hanem igenis egy, a reformáció kezdeteitől követett vallás- és egyházpolitikai elvnek következetes alkalmazása a nemzeti törvényhozásban. Magyar- és Erdélyország protestáns nemzeti politikája a 3, illetőleg 4 recepta religio egyetemes szabadságának levegőjében lélekzik és a közjogi téren megfutamitott ellenreformáció az, amely orvul támadva e politika ellen, először fertőzteti meg ezt a tiszta levegőt a cuius regio eius religio erőszakosan előrántott alkotmányellenes elvével. Hogy erre a sakkhuzásra az időt, az alkalmat és a módot egyaránt kitünően megválasztotta, az, mint az ellenreformáció történetéből tudjuk, bizonyos.

III. A földesúri jog a kegyúrival összeköttetésben.

Az 1608. pozsonyi országgyűlés óta a magyarországi ellenreformáció a földesúr vallásügyi joghatóságának elvével, egy bizonyos földesúri, (mondhatnók) „*ius contrareformandi*"-val áll vagy esik. Ezt az elvet igyekszik keresztülvinni a magán birtokviszonyok terén mindenütt, ahova csak elér erőszakos keze; ezt az elvet igyekszik makacs állhatatossággal meghonositani a nemzet közjogi gondolkozásában s annak letükrözőjében, a törvényhozásban is.

Miután II. Mátyásnak ez elv alapján való határozottan ellenséges magatartása („miképpen lehetne a katholikusokat kényszeriteni, hogy saját földjeiken más vallásu lelkészeket tűrjenek?" kérdi a protestánsok sérelmi iratára válaszolva, már 1613-ban[1]) megadta a nyitányt, a II. Ferdinánd hitlevele körül kerekedett „una cum templis" vitában már leplezetlenül jelentkezik az egész tendencia. Már itt a magyar ellenreformáció tipikus vezéralakja, Pázmány Péter mozgatja a háttér kerekeit. Az ő sugalmazására készül az 1618. országgyűlésen a katholikus rendek ama cáfoló irata, amelyet a protestánsok „*Rationes evangelicorum*"-jára szerkesztettek válaszképen és amely a közjogi érvényesülésre törekvő ellenreformáció álláspontját már egészen világosan feltünteti. Ez iratban[2]) a kath. rendek elismerik ugyan, hogy az 1608. I. törvénycikk a vallás szabad gyakorlatának jogát kiterjeszti a jobbágyokra is, de a *templomok használatáról* nem tesz említést s igy azoknak a templomokra jogot nem ad. A földesúr felette áll a jobbágynak, méltányosabb tehát a templomokat inkább az uraknak, mint a jobbágyoknak engedni; a jobbágyok azon a földön, melyet művelnek, semmiféle joggal

[1]) *Zsilinszky:* II. 77.
[2]) *Zsilinszky:* II. 121. skk.

nem birnak; semmi másra nem tarthatnak igényt, mint munkájuk bérére. A föld a földesúr tulajdona. Ha tehát a földdarab sem a jobbágyé, melyen háza áll, miképp követelhetni részükre a templomokat? A régibb törvények a jobbágyoknak sohasem engedtek jogot a templomokra. Ezt a protestánsok eljárása is bizonyitja. Ha ugyanis a régibb törvények a jobbágyoknak ily jogot biztositanak, miért nincsenek megelégedve azokkal, miért kivánnak ujakat? Végül kijelentik, hogy az a legnagyobb igazságtalanság, midőn a protestánsok a katholikusokat, akaratjuk ellenére, a kegyúri jogoktól megfosztani igyekeznek.

Hogy ez az egész álláspont egy rabulisztikus törvénycsavarásra támaszkodik mindenekelőtt (a jobbágyok vallásszabadsága *nem* foglalja magába a templomok használatát): első tekintetre látnivaló. De magának az álláspont lényegének tüzetesebb megértéséhez, mintegy kiegészitésül szükséges megismernünk a magyar ellenreformáció jogelméletének és taktikájának egy másik nevezetes, szinte klasszikusnak tekinthető okmányát is, amely nemcsak a Pázmány sugalmazása, de a legnagyobb valószinüség szerint az ő tollából is eredt.[1] 1628. elején II. Ferdinánd leiratot küld Pázmány esztergomi érseknek, amelyben véleményt kér tőle afelől, vajjon Harrach Károly gróf, aki a ius patronatus alapján a kath. hitet terjeszti s Óvárott meg akarja tiltani a haeretica exercitiot, nem kerül-e összeütközésbe azokkal a törvényekkel, amelyek a protestánsok szabad vallásgyakorlatát biztositják? Pázmány felelete, az esztergomi primási levéltárban őrzött „*Considerationes*" a következőkben foglalható össze: „A protestánsok részére törvényileg biztositott szabad vallásgyakorlat a patronus-földesúr jogait érintetlenül hagyja. Az idevágó törvényekből és engedményekből korántsem lehet következtetésképp levezetni, annál kevésbbé határozottan megállapitottnak tekinteni, hogy a patronus-földesuraknak nem lenne szabad községeik templomait a haereticusok elől elzárni, a predikátorokat azokból kizárni és helyettük a kath. parochusokat behelyezni. Sőt ellenkezőleg a patronus-földesurak jogositvák a prot. predikátorok kizárásával a kath. papokat behelyezni és az egyház összes jövedelmeit, még azt is, amit a jobbágyok a parochusnak fizetni szoktak (párbér), a kath. pap javára biztositani és pedig azon okból, mert a jobbágyok hazai törvényeink szerint urok földjén munkájuk jutalmán kivül semmi más joggal nem birnak (Verbőczy H. k. III. 30. §. 7.), annál kevésbbé birhatnak patronátusi joggal az egyházak felett; mivel pedig a patronátusi jog a földesurakat illeti és nem a jobbágyokat, a predi-

[1] *Timon:* A párbér stb. 101. skk.

kátorok kiűzésére és a kath. papok behelyezésére való jogositvány is a földesurat illeti."

E két ismertetett iratban a magyarországi ellenreformáció egész jogászi dogmatikája, egész köz-, magán-, és egyházjogi opportunizmusa előttünk áll. *A földesúr, részint magán birtokjoga, részint és főképp kegyúri joga alapján a birtoka területén álló egyházi épületekkel és javakkal, mint tulajdonaival, szabadon rendelkezik: ez ennek az álláspontnak a lényege.*

Amin pedig ez az egész, elismerésre méltó szilárdsággal kialakult és keresztül-erőszakolt álláspont sarkallik; az nem egyéb, mint a *földesúri jognak a kegyúri joggal* való önkényes, sajátságos, az ellenreformáció taktikájára nézve rendkivül jellemző módon való összekötése.

Amennyire nem ismeri a magyar közjog a földesúrnak, mint ilyennek, bármi néven nevezendő vallás- és egyházügyi jogositványát: éppoly kevéssé hajlandó elismerni a kánonjog azt, hogy a kegyúri jog a dominium világi jogalapján álló földesúri tulajdonjognak tekintessék. A magyar földesúri jogban hiányzó vallás-egyházügyi jogositványt tehát a birtokos nemességnek csakis a kegyúri jog — ez a tisztán egyházi jellegü jogositvány — adja meg; de a kegyúri jog sem abban az értelemben, amelyet a föntebb emlitett végzetes kombináció tulajdonit neki: tudniillik az egyházi javak és jövedelmek tulajdonjoga, birtoklása értelmében. „Lényegében nem egyéb ez — mond Timon (i. h.) — mint visszatérés a kegyuraság azon felfogásához, amely a katholikus egyház heves küzdelme következtében már a 13-ik századdal végkép elenyészett s amely felfogás szerint a kegyuraság tisztán világi jogalapon, a dominium jogán nyugszik;" tehát a katholikus egyház által a szent célok érdekében önként elvállalt közjogi *erőszaktétel a saját kánonjogának azon elvein*, amelyek a *magyar közjogban* is teljes elismerésre jutottak és amelyeket a magyar közjog még azzal a megállapitásával is támogat, hogy, mint minden egyházi hatalomnak, akképpen a magánosok patronátusi jogának is egyedüli forrása a *királyi főkegyúri jog*, (Timon i.m. 104.) tehát korántsem a magán földesúri jogviszony.

Egyszóval: a földesúri jog egyáltalában nem egyházhatalmi jogositvány, hanem közjogi alappal biró magánjogi viszony, amelynek az egyház életével semmi köze, — tehát össze kellett kötni és meg kellett támogatni a kegyúri jog tisztára egyházjogi s az alkotmányos vitákba közjog- és kánonjogellenes módon behurcolt fogalmával, hogy legyen egyházi érvénye is, „ius reformandi"-szerü hordereje. Viszont: a kegyúri jogot, mint ilyet önmagában nem lehet egy, bármely erőszakos és törvénytipró vallás- és egyházpolitika elvéül fölhasználni, — ha alapjául, közjog- és kánonjogellenesen

föl nem mutatják a földesúri jogot, ha szolidárisnak nem tüntetik fel a magyar nemesi szabadságok egyik sarkalatos pontjával (a nemesség birtokjogával) s tehát *egyuttal a rendi alkotmány alapjaival is.*

Nem nehéz megértenünk, hogy a földesúri jognak ilyetén értelmezése — bár egyszerre közjogi és kánonjogi falsum — hogyan hódithatott mégis lépésről-lépésre több tért törvényhozásunkban s egyszersmind, kánonjogellenes mivoltában is, hogyan számithatott a magyar katholikus klérus és rendek legmelegebb pártolására, tűzön-vizen keresztül való kierőszakolására. Országgyűléseinkre a bécsi béke óta, végzetes és elhárithatlanul növekvő sullyal nehezedik rá a királyi hatalom. A bécsi udvar egy pillanatra sem adja fel s a westpháliai béke óta, a nyugati talajvesztés következtében kelet felé csak annál fokozottabb eréllyel munkálja a Habsburg-dinasztia házi abszolutizmusának ideálját és elveit. Az uralkodókkal együtt a politika egyáltalában nem változik, — legföljebb, a világpolitikai helyzet különböző nyomása alatt, a *taktika* ölt más-más alakot. És ez a politika, mint láttuk, kezdettől fogva azonositja magát az ellenreformáció törekvéseivel s a leghatalmasabb munkálója — több-kevesebb nyiltsággal — annak, hogy ezek a törekvések, ismételt kudarcaik után is, végre teljes közjogi érvényre jussanak Magyarországon. Innen, hogy a földesúri jog kérdésében! — minden közjog ellenére — Bécsnek is egészen ugyanaz a hivatalos álláspontja, mint az ellenreformációt elméleti és gyakorlati téren vezető magyar katholikus főpapságnak.

Ennek az érdekszövetségnek pedig mind hivebb szekértolójává szegődik maga a magyar országgyűlés, amelyen az országszerte megindult katholizálás folyamatával párhuzamban lassanként kisebbségre jut a protestantizmus. És bár a katholikus rendeket a nemzeti egyházpolitika elveinek egy-egy ujabb körülsáncolásával mindig ujabb kudarcok érik, ők állhatatos következetességgel kitartanak a földesúri jog „*védelme*“ mellett, várva és előrelátva azt az időt, amikor már nem az elvek fognak dönteni közjogi téren sem, hanem a szám- és erőbeli többség.

Maga a katholikus egyház és papság pedig szintén nagyon jól tudta, mit csinál, amikor körömszakadtig védelmezte s minden rendelkezésére álló eszközzel gyakorlatilag is keresztülerőszakolta a földesúri jognak ezt a merőben kánonjogellenes értelmezését. Mert nem másról volt itt szó, mint *talajának végleges elvesztéséről vagy megtartásáról, illetve visszahóditásáról, anyagi és szellemi tekintetben egyaránt.*

Ha a magyar katholicizmus mereven ragaszkodik ahhoz a — különben sarkalatos — kánonjogi elvhez, hogy az egyházi épületek, javak, jövedelmek tulajdonjoga *az egyetemes egy-*

házé, akkor az elprotestánsodott vidékeken birtok- és vagyonjoga a százados szünetelés alatt egyszerüen *elévül*. Törvényhozásunkban, amint tudjuk, a vallás szabad gyakorlatának elvével együtt valóban ennek a belátása és az „*uti possidetis*" elv válik uralkodóvá, aminthogy a kettő tényleg szorosan és természetesen össze is tartozik. A közvetlen hatalmi, sőt életérdek tehát egyenesen a feladását kivánta ennek az általánosságban oly keményen védelmezett kánonjogi elvnek. De ki legyen a tulajdonos, ha az egyetemes egyház nem az? A közrendű hivek talán? Az egyházi tulajdonjognak ezekre való átháritása alig lett volna célszerű. Legföljebb tömeges térités esetén: de ilyen meg bajosan volt elképzelhető a földesúr megnyerése, hozzájárulása, sőt a téritésben való aktiv részvétele nélkül; és a földesúr semmi esetre sem türte volna, hogy a jobbágyok tulajdonjoga, bár csak ilyen kerülő úton, egyházilag is, rést üssön a nemesi kiváltságok falán. Különben is a hivek (helyenkénti) közösségének (és nem az egyházegyetemnek) tulajdonjoga az egyházi vagyonnal szemben éppen a kialakulni kezdő *protestáns* egyházjogi felfogásnak felelt volna meg, amely ellen — mikor mint a „maior pars" joga úgy Erdélyben, (1552. Torda s méginkább 1581. Kolozsvár) mint Magyarországon (1619. 5. t.-c.) közjogi érvényre jutott — a katholicizmusnak a saját léte érdekében végfogytig kellett küzdenie. Ebből a szorongató dilemmából nemmenekülhetett a magyar katholikus egyház másképp, mint ugy, hogy a kegyúri joggal összeszőtt földesúri jogra kötötte rá teljesen kánonjogellenes módon az egyházi javak quasi-tulajdonjogát s e fiktiv jog kétségbevonását egyenesen a nemesi szabadságok alkotmánysérelmének tüntette föl. Ahol pedig a rekatholizált és a legtöbb esetben fanatizált hatalmas földesúr, a kormány hol leplezett, hol nyilt, de mindig bizonyos támogatása mellett s egy lassú és sokszor tehetetlen közigazgatás hiu erőlködéseivel könnyen dacolva, *tulajdonjogszerüleg* rendelkezik a birtokán lévő templommal, iskolával, temetővel, paplakkal, az egyházak javaival s jövedelmeivel; ott akkor tapodhatja lábbal a törvényt, akkor kergetheti el a protestáns prédikátort, akkor hajthatja csapatostul misére a jobbágyait az elszedett és katholikus módon újra felszentelt templomba, amikor éppen neki tetszik. Azért az egyház jezsuiták-vezette csöndes téritő munkája a társadalmi folytonosságát féltő nagybirtokos arisztokrácia tagjai közt, a földesúri ius reformandi elkeseredett védelme az országgyűléseken és a protestáns jobbágy-egyházakon elkövetett vallási erőszakoskodás: tulajdonképpen ugyanegy programmnak három szervesen összefüggő oldala, az ellenreformáció hóditási tervének három különböző, de egymást feltételező s egymással a legszorosabban összekötött irányban való munkálása. Az

ellenreformáció egyelőre a magánjogi viszonyok sáncai mögé vette be magát s onnan gyujtogat a fanatizmus csóváival; de bármely percben kész arra, hogy a kellő alkalom nyiltával minden tartózkodás nélkül kirohanjon onnét s egyenes és elhatározó támadást intézzen a protestantizmus közjogi bástyái ellen. Amint tudjuk, ez az alkalom nem soká váratott magára.

Ne tévesszük azonban szem elől azt sem, hogy az ellenreformáció taktikája azért volt olyan ügyes, olyan jól megválasztott, mert, (ha más értelemben is, mint ahogy Timon vélekedik) *tényleg* azt a látszatot ölthette magára, hogy a protestantizmus ellen annak saját fegyvereit ragadja föl. Maguk *az alakulófélben lévő protestáns egyházi vagyonjogi viszonyok voltak azok*, amelyek részéről az ellenreformáció bizonyos értelemben erősségeket nyert a maga elveinek igazolására.

1. Tudvalevő ugyanis, hogy a protestantizmus sem külföldön, sem minálunk nem szüntette meg egyszerre és kezdettől fogva *a patronátus egyházjogi elvét és gyakorlatát.* Egyházunk jogtörténete úgy a magán-, mint a városi kegyuraság intézményét ismeri és változatos példákban mutatja fel (sőt még egy sajátosan magyar alakulásról, a vármegyék „quasi-patronátusáról" is tud, bár ennek az alakulásnak vagyonjogi tekintetben *nem volt az előbbiekhez hasonló nagy és közvetlen befolyása.*) És ebből a történetből tudjuk azt is, hogy a kegyuraság intézménye protestáns egyházainkban nem egyszer — különösen (és természetes módon) a *városi* patronátus eseteiben — majdnem teljesen egyet jelentett *az egyházi javak föltétlen birtoklásának jogával.* Szóval a protestantizmusban a egyházjogi alapelveivel ellentétesen,[1]) de fejlődő viszonyok szükségszerű követelményeként tényleg megvoltak itt-ott azok a jogelvek, amelyeket a katholicizmus a maga terjeszkedésének javára törvényesitve szeretett volna látni. És a hivatkozás erre a tényleges állapotra hatalmas fegyvert adott az ellenreformáció kezébe. Ami a fejledező protestáns egyházaknak gazdasági és társadalmi tekintetben a legerősebb és a legtermészetesebb, történetileg adott támaszuk volt; a városi és magán kegyuraság intézménye lett egyuttal a megrontójuk is, amikor az ellenreformáció kezdte magyarázni s közjogellenesen kihasználni. Talán sehol sem érezhette hazai protestantizmusunk olyan közvetlenül, mint ezen a téren, hogy vész el a talaj alóla az ellenreformáció mesterkedései következtében.

2. Ha pedig voltak — és nagy számmal voltak — esetek,

[1]) A m. prot. egyházak vagyonjogi viszonyai Prot. Szemle VII. évf. 180. o.

amelyekben a patronasi jog nem esett össze föltétlenül és természetesen a quasi-tulajdonjoggal, akkor ez a tulajdonjog, megfelelően a régi, a katholicizmusból átháramlott vagyonjogi felfogásnak[1]) illette a plébániát, a templomot, a kápolnát, iskolát, parochiát stb., amelyeknek természetes képviselői a patronus, a javadalmas, az egyházfi (aedituus, gondnok) s a kánoni látogatás utján a felsőbb hatóság. Nem az egyházközség egésze tehát itt még a tulajdonképpeni vagyonjogi személy (ez az igazi protestáns egyházjogi elv itt még nem szerepelvén) hanem, mondhatjuk, *az egyház életének egy-egy funkciója*: a kultusz templomi közösségekben, egy-egy templom köré tömörülve, az egyházkormányzat és a cura pastoralis, amelyet a plébánia végez, a nevelés, oktatás, amely az iskola feladata.

Tartós egyházjogi elvvé az ilyen felfogás a dolog természeténél fogva a protestantizmus kebelében sem fejlődhetett, aminthogy nem fejlődött azzá a katholicizmusban. Tudjuk, hogy a kánonjog az egyházi vagyon tulajdonjogának birtokosává, igazi substratumává *az egyetemes egyházat tette*, mint abszolut jogi személyt. És a vagyonjogi felfogás ilyen egységesitésére, egyszerüsitésére, a protestantizmusnak is annál nagyobb szüksége volt, minél inkább megszilárdult az egyház élete s minél erősebb ellentállást kellett kifejtenie a reintegrálódó katholicizmus vagyonjogi támadásával szemben. De mi lehetett ennek az útja-módja? *Az „egyetemes egyház"* római fogalma és valósága a protestantizmusból hiányzott s ennélfogva mint vagyonjogi személy sem jöhetett számba. A patronusi tulajdonjogba való fogódzás kezdett, mint láttuk, mindinkább nagyon kétélű fegyverré válni, különösen ott, ahol (igen számos esetben) elég laza volt a kötelék a földesúr-kegyúr és az egyház között (nem ugy, mint pl. a városi tulajdonjog eseteiben rendszerint.) Azért hovatovább önként, sőt kényszerűen jelentkező gondolat lett az, hogy az egyházi javak tulajdonosai *maguk a hivek, gyülekezeti összeségükben.* Ez a gondolat, amely alapja a protestáns egyházi vagyonjognak, esetenként annál közelebb állott pedig, mennél kevésbbé volt a gyülekezet vagyonjogilag patronusának kiszolgáltatva s mennél erősebben élhetett benne az a tudat, hogy valójában a templomot, iskolát, parochiát stb. tehát a tulajdonképpeni *„jogi személyeket" ő tartja fenn a saját verejtékes munkájával*, esetleg ő védelmezi meg a saját vére árán, — nem pedig a földesúr-kegyúr, aki legföljebb csak *alapitója, épitője, adományozója* az illető egyházi javaknak, *de nem fenntartója* is az egyház életének. Hozzá kell még vennünk, hogy az egyházközség

[1]) *Pokoly:* A magyar prot. egyházak vagyonjogi viszonyai stb 57. o.

vagyonjogi fejlődésének utját megegyengette a jobbágyközségeknek már a XVI. században gyakorolt leikészválasztási úzusa és a *maior pars*-nak nemcsak gyakorlatilag keresztülvitt, de törvényhozásilag is megerősitett (föntebb már emlitett) templomjoga.[1]) Az egyházközségi tulajdonjog gondolata ilyképpen már nagyon korán felmerül a protestáns egyházfejlődés látóhatárán.

Az ellenreformáció pedig idejében meglátta ezt és fegyvert kovácsolt belőle. A jobbágyközségek egyházi birtokjoga: de hiszen *ez a parasztnak ura földjén való tulajdonjogával* egyértelmü, egy a rendi alkotmány alapjaiba ütköző jogsérelemmel; — igy adják ki a jelszót a helyzet élesszemü átértői — és 1618. óta ezt a jelszót kiáltja oda egyik országgyülés a másiknak. És a visszás, valósággal tragikus helyzetnek egy fajtája az, amely a magyar protestantizmusra ennek következményeképpen vár. Azt kell megérnie, hogy ellene, a magyar rendi alkotmány és nemzeti szabadság hü szövetségese és támasza ellen legfőbb ütőkártya gyanánt éppen *a rendi jogok megsértését, az alkotmányellenességet* játsszák ki, még pedig ugyanazok, akiknek egész léte és működése maga volt az alkotmányellenesség: t. i. az ellenreformáció harcosai. Ez volt a magyar protestantizmus legnagyobb mártiriuma azért, hogy a *gyülekezeti elvnek* hazánkban is létet adott és ezzel a jobbágyosztály emberi méltóságát minden más tényezőnél hatalmasabban emelte. Nyilvánvaló, hogy abban az ellenreformációban, amely a támadást idáig tudta vinni, minden különös nehézség nélkül meg tudott fogamzani az a gondolat is, hogy a magyar protestantizmus, ez az alkotmányellenes liga, a törökkel cimborál és nem érdemel egyebet, mint hogy vérbe fojtassék a hazaárulásáért . . .

IV. A földesúri ius reformandi bevonul a törvényhozásba.

A megelőzőkben ismertetett „jogi" alapozáson késedelem nélkül megindul az ellenreformáció nyilt harca és aknamunkája, amelyeknek fázisai és eredményei a történelemből ismeretesek előttünk.

1608. után az ellenreformáció jelszava magánjogi téren a „földesúri jog" alapján való erőszakos téritès és templomszedés, közjogi téren pedig e „jog" bevitele a törvényhozásba, a legönkényesebb törvénycsavarások utján. Mig az első törekvésével sikerről-sikerre halad, a másodikban egyelőre kudarc kudarc után éri a dicsőséges erdélyi fejedelmektől támogatott alkotmányos, nemzeti egyházpolitika részéről, amely minden rabulisztikával szemben igaz értelmének megfelelően magya-

[1]) *Pokoly:* A m. prot. egyházak vagyonjogi viszonyai stb. 57. o.

rázza az 1608. évi alaptörvényt. E kudarcok legteljesebbike az 1647. évi 5. törvénycikk, amely a linzi békét törvénybeiktatva *„a maguk hitvallásában nem akadályozandó és nem háborgatandó parasztok"* számára is kifejezetten és félreérthetetlenül biztositja a szabad vallásgyakorlatot s egyuttal a következő cikkekkel együtt a templomok kérdését is végérvényesnek szánt módon rendezi. A nemzeti egyházpolitikának ez az utolsó klasszikus alkotása egy akkor még nem is álmodott beláthatatlan végű uj társadalmi fejlődés távlatait nyitja meg a magyar közjogban. Ennél tovább a rendi alkotmánnyal szövetkezett protestantizmus már nem mehetett, sőt tekintettel erre a szövetségesére, ebben is valósággal önmagát múlta fölül. Érthető, hogy a katholikus reakció ennek a protestáns, de a törvény szellemét egyedül hiven tükröző törvénymagyarázatnak fokozott hévvel esik neki, ellene a leghatározottabban tiltakozik s a sérelmi politika ingatag vizein csökönyösen folytatja ellene a kalózháborut, csak az alkalomra várva, amikor a törvényhozásból kivetheti s egy telivér katholikus „törvénymagyarázattal" cserélheti fel. Az alkalmat pedig nemsoká meghozza a protestantizmus számés erőcsökkenése (Erdély romlása s a gyász évtized) s ezzel szemben a Lipóttal ujraéledő rudolfi abszolutizmus erőgyarapodása (a török gyengülésével, majd kiüzetésével.) Az 1681. vallásügyi törvény *„Salvo tamen iure dominorum terrestrium"* (XXV. törvénycikk) záradékában már teljes diadalát ülheti az ellenreformáció törvénycsavarása közjogi téren is s a földesúri jog, mint ius reformandi, a katholicizmus 8 évtizedes erőfeszitései után bekerül a törvényhozásba, bár most sem anélkül, hogy szemmelláthatóan magán ne hordozná törvénytelen, erőszakos eredetének bélyegét; hiszen egészen nyilvánvaló, hogy amikor ugyanez a törvényhozás a kath. földesurakat prot. vallásu jobbágyaik egyházi céljaira *telek* átengedésére kötelezi, *tulajdonképpen a „Salvo tamen" elven üt igen nagy csorbát s tehát önmagának mond ellent, ami mindennél erősebb bizonysága a „földesúri jog" orgyilkos fegyverét forgató magyarországi ellenreformáció egész alantjáró opportunizmusának.* Most már a kisebbségben maradt protestantizmus hiába igyekszik a lavinának gátat vetni. A diadalmaskodó ellenreformáció az abszolutizmussal karöltve, mind erősebb lökésekkel ingatja meg alkotmányos létjogát. Jön az 1687. évi vallásügyi törvény, mely a királyi *„gratia et clementia"* ingatag alapjára helyezi e létjogát. Jön az Explanatio Leopoldina, melynek formája maga az alkotmányellenesség, tartalma pedig merő törvénycsavarás, az artikuláris és nem artikuláris helyek, a nyilvános és magán vallásgyakorlat közti önkényes különbségtétellel való meghatványozása, betetőzése a földesúri *„ius reformandi"*

közjogi falsumának. Jön az 1701. évi második Lipót-féle rendelet (8. p.), jönnek az 1714—15. országgyűlés vallásügyi rendelkezései és a *Carolina Resolutiók*, amelyek szigoruan az Explanatio alapján állva ugyszólván elemi fejlődésfeltételeit vonják el a hazai protestantizmustól és a lehető legilluzóriusabbá teszik közjogi létezését, amikor megfelelően a közjogi ellenreformáció egy már a XVII. század közepétől nyilatkozó tendenciájának, a vallásügyet szinte teljesen „*magánügy*"-gyé alacsonyitják le. Most üli közjogi téren végleges diadalát a magyarországi ellenreformáció, amely az államnak hivatalos egyházpolitikájává lesz III. Károly és Mária Terézia alatt egészen addig, mig elveit s ezek között az egyik sarkalatosat, a földesurak „*ius reformandiját*" előbb a felvilágosodott abszolutizmus (II. József türelmi rendelete), majd az ennek nyomása alatt ujraéledő nemzeti alkotmányos szellem át nem töri. Utóbbi, a felekezeti megoszlás korlátain két zivataros század óta most emelkedve először felül, az 1790—91-iki törvényhozásban ujra az 1608. alap- és az 1647. magyarázó és zárótörvény vallás- és egyházpolitikáját emeli a maga majdnem teljes integritásában *hivatalos, nemzeti, alkotmányos egyházpolitikává*. Ezzel (a kor változott szelleme is megtévén a maga hatását) ellenreformációnak, rabulisztikus vallásügyi törvénymagyarázatoknak s velük együtt a földesúri ius reformandinak is egyszersmindenkorra vége a magyar történelemben. Protestantizmusunk a királyi, főpapi és földesúri önkény elől végre menedéket és megingathatatlan közjogi biztositékot talál a liberális törvényhozásban s igy nyugton elhagyhatja a sérelmi politika küzdőterét, hogy oda azután csak nagy ritkán s akkor is másodrendű kérdésekben térjen vissza, egyébiránt pedig egész lélekkel szentelhesse magát elsőrangu kulturhivatásának, amelynek munkálásában a „földesúri jog" aegise alatt két század óta annyit háborgatta és annyiszor megbénitotta a letünt korszak legfélelmesebb, kisérteties hatalmassága: az ellenreformáció.

Kassa, 1912. március hó.

Révész Imre.

Élt-e Jézus?

Jézus életével, az ő hatásával való foglalkozás a theologia legszebb feladata. És nemcsak a theologiáé, hanem a történettudományé is. Az egyes tudományágak között ma nincsenek kinai falak. „Ő a nagyság mértéke, Ő az élet forrása, — méltóbb tárgya aligha lehet a történetirásnak, mintha az ő hatását s a belőle eredt élet törvényeit nyomozza".[1])

Az ő életéről és a keresztyénség első korszakáról fennmaradt források azonban nehéz kérdések elé állitják a velök foglalkozót. Az egyház és a hit érdeke több mint ezer éven át azon fáradozott, hogy összeegyeztesse a források eltérő adatait s hogy a tradició által adott s a hitvallások által megszabott keretekben rajzolja meg Jézus képét s keresztyén egyház megalapitását. Alig 150 esztendeje, hogy a források sajátos jellegét nemcsak felismerte, hanem azt meg is állapitotta s ki is emelte a tudomány. A harmonizáló törekvések mellett létjogot kért magának a történeti igazság kikutatását céljául kitűző kritikai irány is.

Ez az irány teremtette meg a „történeti Jézus" képét. Komoly, pozitiv munkájának a nyomát meg lehet találni a theol. tudományok minden ágában: a szövegkritikától kezdve a legbonyolultabb irodalomtörténeti, történeti, vallástörténeti és valláspsychologiai kérdésekig mindent szemügyre vesz, hogy az evangéliumok történeti és vallásos magvát kihámozza. Az alkotást azonban régi maradékok eltakaritása előzte meg. El kellett oszlatni a „legendák ködét".[2]) Jézusról le kellett vetni a „biborruhát", a feje köré festett glóriát, pedig el kellett tüntetni, hogy ő legyen a „Schönste der Menschenkinder".[3]) Ez a kegyeletlenség a tradicióval szemben

[1]) Kovács Sándor: „Az élet és nagyság elve a történetírásban". 15. l.

[2]) Carpenter E. J. Jézus az evangéliumban és a történelemben (ford. Józan Miklós.) 14. 17. l.

[3]) Frenssen: Hilligenlei c. regényének a 26. fejezetében olvasható az a Jézus életrajz, melynek utolsó része nagy nyomatékkal emeli ki ezt s büszke erre a „destruktiv" munkára. A theologusok sokkal diplomatikusabban és óvatosabban fejezték ki magukat. Ez a rész külön is megjelent Das Leben des Heilandes cím alatt. (Berlin, G. Grote) 568. ill. 84. l. Ismertetését l. Szelényi Ödön dr.: „Jelenkori vallásos áramlatok a modern irodalomban", (Budapest Luthert-F. 1910.) 32–37. l.

szükséges volt, hogy Jézus valóságos alakja élesen kidomborodjék s hogy a források történeti vonásai kellőképen kiemelkedjenek s érvényre jussanak. Igaz, hogy a tudománynak nem sikerült Jézus lelkének a mélyébe beletekinteni s még maradt a „történeti Jézus" alakjának megkonstruálása után is elég megoldatlan probléma, de az alapvető kérdés meg volt oldva. Jézus történetisége volt az a gránit alap, melyen állva a függőben levő kérdések megoldását a tudomány remélhette. A történeti kutatásoknak azonban az idő nem nagyon kedvez. Egy pár éve nem Jézus történetisége, hanem vallásos jelentősége képezi elmélkedés és vita tárgyát. „Olyan emberek, akiknek semmi hivatottságok nincs, akiknek tudatlansága határozottan rosszindulatu, akik a tudományos theologiát csak ócsárolni tudják, ahelyett, hogy a kutatásaival való megismerkedést kötelességöknek tartanák, neki állanak s megírják Jézus életét csak azért, hogy a történeti igazságnak meg nem felelő jellemzésökbe saját vallásos világnézetöket csempésszék bele. S a legostobább dolog is tetszést arat; a tömeg kapva kap rajta".[1]) Ez a jellemzés nemcsak a Nahor és Notowitsch-féle légből kapott „életrajzokra" illik rá, hanem különösen alkalmazható azokra, akik a theologia egész eddig való munkáját megsemmisitéssel fenyegetik. Akik a „történeti Jézus"-sal szemben azt az álláspontot képviselik, hogy Jézus nem történeti, hanem — mythikus személy, aki csak képzeletben létezett s ezzel minden eddigi forrásinterpretációt egyenesen a feje tetejére állitanak. Akik a „liberális theologiának" feltették a „quaestio jurist" s lába alól a szilárdnak vélt történeti talajt akarják kirántani. Kalthoff, Promus, Jenssen és kiváltkép Drews Arthur munkái képviselik ezt az álláspontot, újabban pedig — lengyelek és oroszok is támogatják érveikkel.

I. Ha a kérdés multjára[2]) visszapillantunk, Strauss Dávid Frigyesig[3]) kell visszamennünk. Az evangéliumok hitelét ő tette tönkre. A szétszórtan megnyilatkozott kritikát és kételkedést ő alkalmazta az evangéliumok minden betűjére. Azt előtte is tudták, hogy az evangéliumi elbeszélések közt legendásak is akadnak, azonban egyébként ez elbeszélések megértése, megmagyarázása és elhivése volt a theologusok feladata. Strauss kimutatta, hogy Jézus egész élettörténete be van hálózva mythikus vonásokkal. Mert az epiphaniák,

[1]) Schweitzer A. von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen, J. C. B. Mohr 1906.) 322. l.

[2]) A Jézus-biografiák történetét megírták: Schweitzer A. i. m. Weinel H. Jesus im 19. Jahrhundert. 8 10. ezer. (Tüb. Mohr. 1907.) és Schmiedel O.: Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. 2. kiad. (u. o. 1906.)

[3]) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr D. F. Strauss. 3. mit Rücksicht auf die Gegenschriften verb. Aufl. (Tüb. Osiander 1838–9.) Két kötet.

mennyei hangok, csodák, jövendölések, angyal és ördög jelenések — akárhol találjuk őket, nem tapasztalati tények, hanem mythusok. Ez mind „vallásos eszméknek történeti köntösbe való öltöztetése". A mythus azért nem hazugság. Vannak egészen alaptalan mythusok, vannak azonban olyanok is, melyeknek történeti magjok van. A mythus kristályai erre a történeti magra rakódtak le. Strauss kikutatta a mythusok nagyrészt Ótestamentumban gyökerező motivumait is. Mivel ennél meg is állt s a megmaradó történeti vonásokat, az igaz magot nem emelte kellőképen ki, munkája destruktiv jellegűnek látszott. Az evangéliumok hitelességében és igazában való hit megingott. Mert ha az evangéliumokban a való a költöttel, a történeti tény mythusszal keveredett össze, akkor mennyi a való és mennyi a mythus bennök? El lehet-e ezt a két elemet egymástól választani? Nem mythus-e az egész evangéliumi történet? — Strauss maga Jézus történetiségében nem kételkedett[1]) az ő kritikai álláspontját magáévá tevő „liberális theologia" meg épen a „történeti Jézus" képének megrajzolásával alkotott nagyot, azonban Strauss óta az evangéliumok problémáját nem úgy fejezik ki, mint Reimarus, a racionalisták és a supranaturalisták: Mit akart tulajdonképen Jézus — hanem az ebben a kérdésben foglalható össze: Élt-e Jézus s mi biztosat tudunk róla? — Aki erre a kérdésre igennel felel s válaszát bizonyitékokkal tudja megtámogatni, annak megingathatatlan fundamentum van a lába alatt s arra épitheti Jézus életét.

Bauer Brunó[2]) volt az első újabbkori theologus, aki azt merte állitani, hogy Jézus „mint érzékileg adott individuum, soha sem létezett." Bauer fejlődésének első korszakában igazi hegelianus. Beleköt Straussba, mert az kritizál, a jelenségekkel foglalkozik, ahelyett, hogy „az eszmével járó szükségkép való igazságot" keresné s megmaradna amellett, hogy Krisztus személyét a fejlődés hozta létre. A fejlődés pedig megköveteli, hogy a Krisztus tényleg olyan lett légyen, aminővé a Krisztus-eszme fejlődött. Hengstenberggel pedig a fölött vitatkozik, hogy az miért nem domboritotta ki világosan az ó és új testamentom egyes fejlődési fokozatait. — Fejlődésének második korszakában az evangéliumokkal foglalkozik. János evangéliumának vizsgálata közben ötlik fel neki az a tény, hogy egy tisztán *irói* eredetű evangélium is létezik. Ezt a gondolatát átviszi synoptikusokra is. Márk evangéliumáról, a legrégibb evangéliumról is bizonyos, hogy benne

[1]) Ennek bizonyitéka a második Jézus-biografiája: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet . . . 12. Stereotype Auflage (Bonn, Strauss 1902.)

[2]) Nézeteinek tárgyilagos kivonata: Kegel M: Bruno Bauer u. seine Theorien über die Entstehung des Christentums. (Leipzig, Quelle u. Meyer 1908.) c. művében.

a történeti anyag nem a történeti egymásutánban van előadva, hanem művészi szempontok szerint van csoportosítva. Már pedig: ha egy evangéliumon művész keze nyomát vesszük észre, akkor nincs kizárva, hogy a művész ezt az anyagot nemcsak rendezte és csoportositotta, hanem — alkotta is. Ennek a lehetőségnek a végére is jár s megállapitja a synoptikusokról, hogy köztük és János evangéliuma között csak fokozati különbség van. Az evangéliumi elbeszéléseket az evangélisták költötték. — Később álláspontjának a biztositására kénytelen volt az Apostolok cselekedeteiről s Pál apostol valamennyi leveléről is kimutatni, hogy azok irói fikció termékei.

Jézus történetiségében való hite a synoptikusokkal való foglalkozása közben ingott meg. „A »Messiás« úgy jövendölésekben, mint megvalósulásában egyaránt a vallásos érzés eszményi alkotása, aki mint érzékileg adott individuum sohasem létezett." Ha pedig létezett volna, „oly jelenség lett volna, melytől az emberiségnek borzadnia kellene; olyan alak, amely csak félelmet és rettegést idézne elő."

Szkepszisében oda jut, hogy Jézus történetiségét tagadja; a keresztyénségről azt állitja, hogy az nem Jeruzsálemben, hanem Rómában és Alexandriában keletkezett; azok a helyek, melyekben egykoru profán irók a keresztyénségről megemlékeznek, nem hitelesek; a keresztyén eszmék Philo és Seneca eszméi, melyeknek zsidós szinezetét Philo és az első evangélista (Márk) rovására kell irni.

Bauer Bruno első és utolsó műve között több mint három évtized (1840—1877) van. Közbe esik a „liberális theologia" megerősödése. Ez a theologia ki tudta kerülni a racionalizmus sekély vizein való megfeneklés veszedelmét. Ki tudott bontakozni a supranaturalizmus, a „credo, quia absurdum" ölelő karjai közül. Sem a tagadás ignorantiájának a sodrába, sem pedig a frivolitás örvényeibe bele nem merült, hanem megteremtette a „történeti Jézus" képét komoly munkájával. A lázas munkában Bauer Brunót teljesen ignorálják. Az ő szkepszise csak egy pár holland theologusban kelt viszhangot.

Bauer Bruno elméletét Kalthoff Albert egészitette ki![1]) Az a keresztyénséget a görög-római filozofiából származtatta, Kalthoff pedig ezenfelül a szocialis tényező nagy jelentőségét emeli ki. Bauer a hegeli eszme megtestesülését keresi a történetben, Kalthoff pedig a történelmi materializmus szemüvegén át nézi a keresztyénség keletkezését.[2]) Eredményeik-

[1]) Schweitzer i. m. 314. l. Kalthoffal különösen részletesen foglalkozik Schmiedel O. i m. 105—113 l.

[2]) Die Entstehung des Christentums von A. Kalthoff (Leipzig, E. Diederichs 1904.)

ben nagyon közel állanak egymáshoz. Kalthoff egyenesen azt mondja Jézus életének a forrásairól, hogy „theologiai szuggestio nélkül egy történésznek eszébe sem jutna, hogy Jézus életrajzának a megirását megkisérelje.“ „Az a Krisztus, akiről ezek az őskeresztyén irások szólnak, nem ember, hanem legalább is Übermensch, vagy annál is több: Istenfia, Istenember volt.“ Krisztus nem volt történeti személy, valóságos ember, ahogy a liberális theologia mondja. mert akkor a keresztyén egyház keletkezését és kialakulását nem lehetne megérteni. Fel kellene tenni, hogy az folytonosan — visszafejlődött s eredeti tisztaságából folyton veszitett. Azután meg „a jelen autonóm öntudata se fogad el embert az egyén szellemi életének a vezéreül.“ Theoriájának ez a két sarkpontja. Ezért igyekszik kimutatni, hogy Krisztus képe és életrajza egy szociális közösség eszméinek, vágyainak s — történetének kifejezésre juttatása.[1]) Ezt bizonyitják a császárság korának szociális állapotai. Az evangéliumokból kitünő gazdasági viszonyok nem Palesztinában, hanem Róma környékén léteztek igazában. Ezekből a viszonyokból — szükségszerűleg keletkezett a keresztyén egyház, a korbeli vallásos társulatokhoz hasonló formában. Ez hozta aztán létre az evangéliumokat és a „páli leveleket.“ Vagyis a Krisztusproblémának ez a megoldása: Nem Krisztus alapitotta az egyházat, hanem az egyház teremtette meg a Krisztus eszményi alakját, aki azonban tényleg nem létezett.

Ugyanezt állitja Promus is.[2]) Ő azonban nem nemzetgazdászokat, hanem nyelvészeket s theologusokat szólaltat meg. Más uton ugyan, de ugyanarra az eredményre jut, mint Kalthoff. „Nem is a theologiai, hanem már a filologiai kritika kutatásainak az eredményeiből láthatjuk, hogy az Újtestamentumban, prózában megirt vallásos költeménnyel („religiöse Prosadichtung“) van dolgunk. Ez a poezisnek oly válfaja, melyet a kor szükséglete hozott létre.“ (6. l.) „Az előitélet nélkül való kutatás szemében Jézus élete symbolikus költemény: a christologiai spekuláció költői lecsapódása. Krisztus szenvedése és halála a megváltás gondolatának a dramati zálása, amint az az Osiris, Dionysios stb. mythusokban is költői kifejezésre jutott; egy tragikus költemény, mely az igazi tragédia teljes s kimerithetetlen hatásával a „szent szeretet erkölcsi eszményét testesiti meg, mely a megfáradtakon és megterheltekon megkönyörül“. (49 l.)

Ennek az álláspontnak magyarázatát adja Promus kiindulása: „A vallás az emberiség általános szellemi fejlődésé-

[1]) Az i. m. 6—9. 45 91 l.

[2]) C Promus: Die Entstehung des Christentums. Nach der modernen Forschung voraussetzungslos dargestellt. (Jena, E. Diederichs 1905.)

nek egy része. Minden szellemi haladás synthesisen alapszik. A vallás is az emberi nem folyton munkálkodó gondolkodásának a következménye, mely függ a mindenkori szellemi fejlődéstől". A keresztyén vallás is ilyen „synthesis." A zsidó, pogány és görög vallásoknak a maga nemében páratlanul nagyszerű „synthesise." Ez a gondolat a háttere azoknak az összes kisérleteknek, melyek Jézust a világból és a történetből ki akarják küszöbölni. Az eklektikus eljárás helyébe önálló theoriát csak Jensennek sikerült kitalálni, aki csaknem az egész ó és újtestamentumot a — Gilgames époszból akarja származtatni. Ezt az époszvándorlási elméletet azonban sehogy sem veszik komolyan.

Ez a „fejlődés" szinte előreláthatő volt. A theologia igen gyakran kivülről vette az irányitást s idegen hatások alatt állott. Különösen a filozófia hatása nyilvánvaló nemcsak Bauer Bruno hanem Kalthoff esetében is. A múlt század ötvenes éveiben a hegeli filozófia hatása egész természetes. Ma meg az volna a csodálatos, ha az evolúciós bölcselet, a történeti materializmus s mindenféle szociologiai s szocialista elméletek nem találnának theologiai körökben fanatikus szószólókra. Valamikor Jézust azért nem tartották történeti személynek, mert nem a történeti valóságot, hanem az eszmék realizálódását keresték. Egy pár évvel ezelőtt meg abban a hitben éltek, hogy kizárólag a pénz és a — nyomorúság csinálja a történetet s azért megoldhatni a keresztyén egyház létrejöttének a kérdését — Jézus nélkül. Legujabban pedig mivel az érdeklődés középpontjában most a vallástörténet áll, — vallástörténeti érvek szolgálnak a sokféleképen próbált, de be nem bizonyitott tétel elfogadhatóvá tételére. Az alkalmazkodásra ennek a „hypothesis"-nek nagy szüksége van. A tudomány s a vallás is az ellenkezőről van meggyőződve, tehát csak a nagy nyilvánosság útján lehet reménye arra, hogy hivekre talál. A nyilvánosságot pedig legkönnyebben úgy téveszthetí meg, hogyha divatos jelszavakat használ s azok védelme alatt húzódik meg.

A vallástörténet talajánál alkalmasabbat keresve se találhatott volna ez a hypothesis magának. A vallás nagy hőseinek letagadása nem ritka jelenség ebben a tudományszakban. Zarathustráról azt állitják, hogy nem élt. Buddhát szintén sokan nem tartják történeti személynek.[1]) Aminek mindenesetre megvan az a magyarázata, hogy a mythusok és a legendák közt nem is olyan nagyok a különbségek, mint azt a theoria követeli. Sőt, ha a hihetetlenség szempontjából hasonlitjuk őket össze, az utóbbiak talán sokszor felülmúlják az előbbieket.

[1]) Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. II. kötet. 169. l.

A maga klasszikus egyoldalúságában fordul elő ez a mindent mythikusnak tartó felfogás John M. Robertsonnál,[1]) akinek határozottan az a meggyőződése, hogy az istenek és a vallások hősei közt lehetetlen tudományos különbséget tenni. Dionysos, Osiris és Adonis ép úgy mythikus személyiségek, mint Zarathustra, Buddha és Jézus s ép ennek bebizonyitását kisérli meg az evangeliumukon. Minden szavukat, kifejezésöket, képöket és elbeszélésöket mythusokkal világitja meg s hasonlitja össze. Rövidsége mellett páratlan a templomtisztitás történetének[2]) mythikus magyarázata, melyből egyuttal fogalmat alkothat az ember magának arról, hogy a „vallástörténet" terén mi minden szolgálhat — bizonyitékul szükség esetén. Ez igy hangzik (79. l.): „*A pénzváltók kiűzéséről.* Arra már gyakran rámutattak, hogy ez az elbeszélés, mint történeti tény, semmi valószinűségre igényt nem tarthat. Fel lehet továbbá hozni ellene, hogy a legnagyobb valószinűség szerint, mint sok más elbeszélés — ez is egy mythus megmagyarázása céljából találtatott ki. Az asszyr és egyptomi rendszerekben a vesszőt hordó Isten gyakran előforduló alak az emlékeken; s jóllehet a vessző Chem egyptomi Isten tartozéka, mégis Osirisnek, a Megváltónak, birónak és megboszulónak társaságában fordul elő („wird assoziiert"), aki a pásztorbotot, vagy a görbe botot is hordja. Osiris egy szobra, mely azt ábrázolja, hogyan fenyeget, vagy ver rablókat, vagy más valakit, elég motivum lehetett volna az evangéliumi elbeszélés kitalálására."

Vagy ép ily jellemző a Jézus bevonulásához füzött elmefuttatás. Dr. Percy azt állitja, hogy a szamár és a szamárvemhe ebben a történetben egy forditási hiba következtében szerepelnek, „holott egy futó pillantás arra a Bacchusról szóló történetre, hogy ő egy mocsáron két szamár hátára állva ment keresztül s a rák csillagzat görög jelére (mely egy szamarat a csikajával ábrázol) felvilágositotta volna őt arról, hogy itt egy állatkör mythusszal van dolga." (18—19. l.) Robertson ezen „mythikus" magyarázásmódja dacára se tagadja egész határozottan Jézus történetiségét. Azt megengedi, hogy Krisztus előtt élt valami olyan szektaalapitó, akiről alig lehet egyebet tudni, mint hogy kivégeztetett. Az általa előidézett mozgalom később a napimádás egy régi maradványával és egy Joshua nevű gyermek (kinek anyja Miriam volt) tiszteletével társult. (15 l.) A Krisztus előtti Jézustheoriának egy más hirdetője is van W. B. Smith amerikai math. professzor személyében, aki Act. $18._{25}$-re, egy hibásan keresztyénség előttinek tartott naasszenus hymnusra és a nazaraeus névre

[1]) Die Evangelienmythen. (Jena, E. Diederichs. 1910.)
[2]) Mk. 11_{15-19} = Mt. 21_{12-13} és Luk. 19_{45-48}. v. ö. Ján. 2_{13-17}.

alapitja azt a meggyőződését, hogy a történeti Jézus előtt már Jézuskultusz létezett.

A „vallástörténeti iránynak" ezekhez az extravaganciákhoz nem sok a köze.[1]) Ennek az iránynak két különösen bátor s érdemes harcosa van: Gunkel és Bousset. — Gunkel vonta vizsgálódásai körébe a keleti vallások hatását az Újtestamentumra s programmszerű vázlatával[2]) felhivta a figyelmet az Újtestamentumban rejlő vallástörténeti problemákra. Mert nem elég az egyes újtestamentumi iratok és a keresztyénség megértéséhez az, hogyha tisztán ezen iratok magyarázására és önmagokból való megértésökre szorítkozunk. Egyes gondolatoknak a vándorlását és az emberi lélekben rejtőző közös gyökerét felkutatni szintén kötelessége a tudománynak. Egyedül ezen az úton juthatunk igazán célhoz s tudjuk a vallásosság, a vallásos érzés különböző megnyilvánulásainak az útvesztőjében a — lényeget felismerni. Gunkel meg is jósolta, hogy „az Újtestamentum vallástörténeti problemája még ebben az évtizedben nagyon magára fogja irányitani a kutatók figyelmét." (5. l.) Ez a „jóslata" be is teljesedett. — Az újtestamentumnak a vallástörténet világánál való vizsgálata sem hozott nagy meglepetéseket. Gunkel maga is — noha egy egész sereg mythologikus eredetre valló elbeszélést mutat ki az evangéliumokban (szüztől való születés, Jézus üldöztetése, a keresztségnél a szentlélek leszállása, megkisértetés, megdicsőülés, emmausi tanitványok, Jézusjelenések, menybemenetel, (pokolra-szállás), kánai menyegző, kenyércsoda, tengerenjárás . . .), mégis megállapitja, hogy a Jézusról szóló evangéliumi hagyomány a legrégibb keresztyén gyülekezet szájhagyománya, mely nagyobbára történeti hitelű anyagot tartalmaz, ha egyszer-másszor mondaszerű kitérésekkel s szinezésben is. (64. l.) A vallástörténeti kutatásnak meg vannak ugyan a maga veszélyei. Az egyes vallások között levő hasonlóságokat könnyű a vallások egymástól való függésére magyarázni. A „mythus"-nak is van valami kellemetlen mellékize. Mihelyt valami nem az Ótestamentumból származik, az már nem ér semmit, — ez a közkeletű nézet. Pedig akármilyen eredetű mythusban a vallás legdrágább kincse rejtőzhetik. Végül mivel a vallástörténet nagyobbára a tömegek hitével foglalkozik, nagy a kisértés, hogy egyoldaluvá válik a kutató s elfeledkezik a nagy egyéniségekről. E veszélyekkel szembe kell

[1]) A vallástörténeti magyarázatok és theoriák relativ összefoglalását meg lehet találni Clemen, C. „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments" c. művében (Giessen Töpelmann 1909). Ez az összefoglalás a legrosszabbkor, kissé korán jött, mert a vallástörténeti magyarázatok árja épen azóta nőtt nagyra.

[2]) Gunkel, H.: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. (Göttingen, Vandenhoeck 1903.)

szállania a tudománynak s nem szabad megijednie attól, hogyha „egy egyoldalú és éretlen ember fejében elhomályosodnék a vallás nagy hőseinek az alakja. Olyan nagyok ők, hogy az ilyen hiba kikorrigálását hamarosan kikényszeritik.“ (12—13. l.)

Bousset munkálkodása meg épen nem hagy kétségben a felől, hogy neki sem Jézus történetiségébe vetett hite meg nem ingott a vallástörténet tanulmányozásától, se pedig a nagy egyéniségek jelentősége iránt való érzéke nem veszett el. A „Wesen der Religion“-ban[1]) egy képpel világitja meg a próféták jelentőségét. „Számunkra olyanok a próféták, mint a fénylő hegycsúcsok. Körösközül még éjszaka és homály fedi a völgyeket és a halmokat. Ott fenn azonban már világit a nappal s lángolnak a nap arany sugári. Még időbe kerül, mig a fényt s éltet adó nap bevilágit a völgyekbe és a szakadékokba. De ennek az időnek is el kell jönni! A magasból már ránk köszöntött a világosság.“ (103. l.) A keresztyénség lényegét is elsősorban Jézus tanitásában s egyéniségének a hatásában látja. Nemcsak az evangélium jellemző vonásait húzza erősen alá s nemcsak azt emeli ki, hogy mit prédikált Jézus: hogyan szabaditotta meg a vallást a nemzetiségi korlátoktól, a külsőségektől, a tudományosságtól s hogyan helyezte az egyént mindenek fölé s állitotta vissza jogaiba az Istenbe vetett erős hitet s a minden kicsinyességtől ment igazi erkölcsöt. Jézus személyének a jelentőségét, az ő hatalmas autoritativ öntudatát sem hagyja figyelmen kivül. Születése óta a keresztyénség számtalan változáson ment keresztül, több ágra szakadt. Ezt a számtalan változatot csak Jézus személyének közös tisztelete tartotta össze „Mi, egy történeti kor gyermekei, kiket az Isten hosszú és fáradságos munka után azzal áldott meg, hogy a múlt alakjait világosabban és tisztábban akarjuk és tudjuk látni, mint akármely bennünket megelőző kor — mi örvendve s az ő (Jézus) alakjából kisugárzó élet gazdagsága által boldoggá téve állunk előtte s az ő személyében megérezzük azt a nagy erőt, mely a mi életünkre is elevenen s erősen hat.“ (178—9.) Mikor Kalthoff Jézus történetiségét kétségbe vonta, Bousset állott ki ellene sikra.[2]) A „Wesen der Religion“ iránt megnyilvánult érdeklődés hatása alatt keletkezett „Religionsgeschichtliche Volksbücher“ c. vállalatban ő maga irta meg Jézus életrajzát[3]) s a „szabad keresztyénség s a vallásos haladás“ ötödik, Berlinben 1910. VIII. 5—10-én tartott világ-

[1]) 3. Aufl. (Halle, Gebauer-Schwetschke 1906.)
[2]) Was wissen wir von Jesus? 2. Aufl. (u. o. 1906.)
[3]) Jesus. 1—10. ezer (u. o. 1904.)

kongresszusán Jézus személyének a vallásos jelentőségéről értekezett.[1])

Az igaz, hogy Bousset nem viseltetik tulságos bizalommal az evangéliumoknak különösen a pragmatikus összefüggése iránt, de azért, ha nem is tartja lehetségesnek, hogy azok alapján Jézus „életrajzát", vagy „élettörténetét" megirni lehessen, — arra elegendők, hogy a jellemrajzát össze lehessen állitani. És még igy is elég eleven képet nyerünk, ha az a pragmatikus előadás plasztikájának hijával van is. Ugyanigy gondolkoznak a forrásokról Wrede és Wellhausen is. Ha a források iránt való bizalmatlanság részben fokozódott s többször kifejezést nyert is, — nem hiányzanak olyan példák se, melyek a bizalom visszatérésére engednek következtetni. (Harnack, Deissmann.)

Abban azonban innen is — túl is szinte kivétel nélkül megegyeznek a tudomány emberei, hogy Jézus történetiségében nincs ok kételkedni. Jézus a keresztyén egyházak és a keresztyén vallás legerősebb támasza. Ha a világfelfogás változása a dogmák Krisztusa helyébe a „történeti Jézust" állitotta is, s ha a „történeti Jézus" egyes vonásait illetőleg nincs is meg a megegyezés — azért Jézus történetisége kétségtelen.

II. Ennek az eredménynek azonban a tudomány békén nem örülhet. Mindig akad békebontó, aki a maga különvéleményével felboritással fenyegeti a békés megegyezést. 2. Kor. $7._5$. A „történeti Jézus" körül folyó harcoknak legutolsó s legjellegzetesebb mozzanata a Drews Arthur-féle támadás,[2]) mely oly tanulságokat tár fel s oly mély bepillantást enged a Jézus történetiségét tagadók műhelyébe, hogy érdemes vele behatóan foglalkozni.

A „Christusmythe" két részre oszlik. Az első részben Drews azt bizonyitja, hogy Jézus nevű — isten, Krisztus előtt is létezett. A másodikban pedig azt állitja, hogy Jézus nem ember volt, kit hiveinek imádata tett istenné, hanem eredetileg mythologiai alak, isten, akiből egyházi érdek költött történeti személyt.

1. A „Kr. e. Jézus" létének bebizonyitására a Kr. sz. körül való kor vallásos alaphangulatából indul ki. Sokan a a császártól várják éltök s a társadalmi élet megujitását. Okosabb embereknek nem elég a politikai és szociális viszonyok javulásába vetett reménység: a halál gondolata és a lélek jövendője fölött való töprengés apocalyptikus hangulatokat vált ki belőlök. Ezek a vallásba kapaszkodnak, de nem a

[1]) Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin 5—10. Aug. 1910. Protokoll der Verhandlungen. I. köt. 291—305. „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben".

[2]) Drews Arthur: Die Christusmythe (Jena, E. Diederichs 1909.)

régibe, hanem újakba. Róma a vallások Pantheonja, a római birodalom a valláskeveredés buja talaja.

Az apocalyptikus hangulat legerősebb a zsidóknál s megnyilvánul a Messiáshitben. Ez a hit összekeveredett a perzsa Mithra hittel. Ahuramazda és Angromanyu közt a küzdelmet Mithra dönti el, aki az „idők teljességében" Zarathustra magjából „szüztől" születik s megsemmisíti Angromanyut, testben feltámasztja a halottakat, megtartja a világítéletet s megalapitja a béke ezeréves birodalmát. Végül az elkárhozottak számára is üt a megváltás órája. Angromanyu kibékül Ahuramazdával, új ég s új föld támad s kezdetét veszi az örök boldogság. Ez a hit másitja meg a zsidók Messiását. Az ember-Messiásból, Jahve felkentjéből — emberfeletti lényt csinál, aki csodálatos körülmények közt születik s akinek alakja Jahveéval sokszor azonosnak tartatik.

A görög világnézetben is található hasonló gondolatkör a Logosban (Philo). Az isten a világgal közvetlenül nem érintkezik — hanem csak közvetitők, erők által. Ilyen közvetitő a Logos, az érzéki ember ős képe, az emberideál. Az ember célja, a megváltás módja: a Logos hasonlatosságára való törekvés.

A világ zajában vallásos megnyugvást nehéz találni, „istent meglátni" nem lehet. A törvény teljesitése utján se lehet hozzá eljutni, mert a törvényt teljesiteni lehetetlen. Marad a világtól való elzárkózás, az aszkézis útja. A therapeuták, esszénusok és az összes gnosztikus társulatok ezen az uton keresik az üdvösséget. Ezeknek *titkos* hagyományaik, szertartásaik vannak, ismerik az angyalok és démonok nevét, miáltal uralkodnak is felettök. Valamenyien hisznek a Mandâ de hajjê — a tudás illetőleg az élet szava által való megváltásban. Ez a hit mint *mysterium*, a zsidók közt is el van terjedve. A megváltót „hol Messiásnak, vagy Krisztusnak, hol pedig Mihály arkangyalnak neveztek. *Majd meg a Jézus nevet adták neki,*[1]) *ami annyit tesz, hogy Jahsegit, Isten segits, Megmentő, Szabaditó, Megváltó (görögül Soter)*" (20. l.) Mi azt hisszük, hogy a zsidó vallás monotheizmus. Pedig nem az. Csak — akar lenni. Ily irányban átdolgozzák a történetet stb., de azért a több isten hit, különösen a szektákban igen elterjedt. Ezek között szerepel *a „második isten," a Jézus nevű félisten.*

Ez a hit a Kr. e. kor terméke. A naasszenusok és az ophiták is már Kr. e. tisztelték és „emberfiának" nevezték Jézust. Egy Kr. e. időből származó hymnus arról szól, hogy

[1]) Hic Rhodus! . . Ez volna a döntő bizonyiték, ha igaz volna! Ez a bizonyiték azonban teljesen légből kapott állitás. Maga Drews is egy helyen igy kezdi: *fel kell tennünk*, aztán pedig a hypothesist *ténnyé* lépteti elő.

Jézus a világ összes titkait fel fogja fedni. (21—22 l.) *„Fel kell tennünk, hogy a therapeuták és az esszenusok is Jézus név alatt tisztelték saját istenöket*, már azért is, mert Jézus zsidóúl annyit jelent, hogy: curator, therapeutes.“ Jézus, „vagy az ő őse Jesse“ után nevezik magukat a jesszaeusok, akik az esszenusokkal és nazoraeusokkal közeli rokonságban állottak, sőt lehet hogy azonosak voltak. *A „Jézus“ és „Nazoraeus“ szavak eredetileg szintén majdnem azonos jelentésüek voltak.*[1]) A „nazarenus Jézus“ nem azt jelenti, hogy: Názárethből való, hanem „őrizö“, rámutat megváltó tisztére. Amúgy is *megállapitott dolog, hogy Jézus idejében „Nazareth nevű hely egyáltalában nem létezett.“ Ezt a helyet később találták ki, hogy az evangelistákkal egyformán magyarázzák a Názárethi Jézus kifejezést.* Ezért nem is szerepel Jézus életében Názáreth. Az ő városa Kapernaum. (23. l.)

Ezekből a tényekből kiderül, hogy Jézus eredetileg Isten volt, az összes zsidószekták (melyek részben már a Kr. e. 2. évszázadból valók) közbenjáró és üdvözitő istene. (24. l.) Ezen az alapon érthető Keresztelő János működése, ki a mennyország eljövetelére és az utána jövő Jézusra mutatott rá.

A Messiás szenvedése is ismerős gondolat a zsidóknál. Deuterojesaja „Isten szenvedő szolgájáról“ beszél. Ez Babylon és Előázsia szenvedő, halált haló, de feltámadó isteneire (Thammuz, Mithra, Attis, Melkart, Adonis, a Krétai Zeus, az egyptomi Osiris) emlékeztet. Ezek a mythusok a természet évenként megújuló halálának és új életre kelésének a tényén alapszanak. A mythusszal vele jár az a primitiv vallásból fakadó szokás, hogy ezeket a természeti jelenségeket varázslás céljából utánozzák. Mikor a természet meghal, egy embert is feláldoznak. Az isten méltó reprezentálója ugyan a király volna, de őt egy gonosztevő, vagy ember helyett emberalak helyettesitheti. Ez az áldozat nemcsak az isten megszemélyesitője, hanem a nép képviselője: „bűnbak“ is. Ilyen bűnbakról szól Jes. 53. *Ilyen áldozat lelkiállapotát fejti ki a 23. zsoltár.* Ebből is látszik, hogy a zsidók ismerték ezt a szokást. *Tényleg*, a régi Izráelben nem volt az emberáldozat szokatlan. Sőt a fogság előtt való időben — úgy látszik — az emberáldozat az istentisztelet rendes tartozéka volt (passah.).

Ez az emberáldozat rendesen újévkor történt. Germánok, szlávok újéve — a római Saturnáliák, babyloni Sakaeák ünnepe. A zsidók ezt a szokást Eszter könyvébe Babylonból vették át. A purim és a babyloni újév összefüggnek egymással.

[1]) Ez délibábos nyelvészkedés. A rá épitett következtetés se áll tehát szilárd alapon.

Az evangelisták is a zsidó purimra gondoltak, mikor a Messiás-Jézus életének utolsó szakaszát megirták. Jézus szerepe ugyanaz, mint Hámáné, Barabásé pedig Mardachaié, azzal a különbséggel, hogy a Mardachai szerepéhez tartozó ünnepélyes bevonulást, az „üzlettulajdonosok" és pénzváltók ellen való ellenséges fellépést s a nevetségből „zsidó királlyá" való koronázást Hámánra ruházták át. A történet idejét purimról husvétra tették át. S van még egy változtatás. Hámán zsidó képviselője a purim alkalmával egy gonosztettéért lakolt, a Messiás-Jézus azonban „igaz"-létére vette magára a nép helyett a büntetést.[1]) (37. l.) Ez a vonás Platón szerint is hozzá tartozik a kegyes ember jelleméhez. A zsidók is átvitték a másokért való szenvedés gondolatát a Messiásra. Ezért kell a Messiásnak meghalni. A nép bűnei miatt halált szenved, — de Isten felmagasztalja. Ezek a gondolatok előkészitik a keresztyénség számára a talajt. Azért terjedt el oly gyorsan.

A Messiás csodás születésének és megkeresztelkedésének a gondolata is Kr. e.-ről való. Az Apocal. 12.-ben van egy régi mythus egy isteni gyermek születéséről[2]). Más vallásokban tényleg sok elbeszélés található, melyek közös motivumokból keletkeztek. Valamenyinek az alapja valószinűleg természetmythus. Jézusról nem azért mondták, hogy Betlehemben született, mert ez volt Dávid születésének a helye, s a Messiás is „Dávid sarja", hanem azért, mert *Betlehemben egy régi Adonis* (= Adonaj) *berek és szentély volt.* Adonis pedig vegetáció-isten. A mythus igazi származási helye azonban a perzsa vallás. Őse a *tűz születésének* leirása: „Alighogy felvillan a szikra az „anyai ölben", a tűz előállitására használt puha fában, úgy bánnak vele, mint egy — kis gyermekkel. — Óvatosan egy szalmacsomóra teszik, amit hamarosan lángra lobbant. Egyik oldalán van a mystikus „tehén" = a tejes sajtár és egy edény, melyben vaj van, az összes állatoktól származó élelmiszerek képviseletében, a másikon pedig a szent szómaital, a növényi nedvek helyett, az élet symbolumául. Egy pap zászlóalaku legyezővel légáramlatot csinál s szítja vele a tüzet. Erre a „gyermeket" az oltárra teszik. A papok a tüzet körüljárják s hosszunyelű kanalakkal olvasztott vajjal kevert szomát öntenek a tűzre s ettől kezdve Agnit „felkentnek" nevezik. A tűz lobog. Az isten dicsősége teljében mutatkozik. Lángjaival előzi a setétség démonait s körös-körül világossággá változtatja a sötétséget. Az összes lények eljöhetnek s csodát láthatnak. Oda is sietnek az égből az

[1]) Hogy ennyi eltérés után mégis hogy lehet Jézust Hámánnal azonositani, azt csak Drews tudja.

[2]) Ez csakugyan régi mythus, mint Gunkel kimutatta, de ennek a történeti Jézushoz semmi köze.

istenek, a mezőkről a pásztorok, ajándékokat hoznak, áhitattal leborulnak az újszülött előtt, imádják őt s hymnusokat zengenek a tiszteletére. Ő pedig szemök láttára növekszik. Alig hogy megszületik, az összes élő lények „tanítója", a „bölcsek bölcse" lesz Agni s az emberekkel közli a lét összes titkait.". . (47. l.)[1]) Igy csináltak régen Indiában mindennap tüzet. Ez a tűzcsinálás újévkor különös ünnepélyességgel ment végbe s ekkor adták a nép tudtára az örömhírt (= evangélium), hogy a tűzisten újjászületett. A nap és tűzistenek sötétben születnek, — „Jézus is sötét éjjel, egy egyszerű bethlehemi istállóban született". ***Ennek az az oka,*** hogy Agni is, mint szikra, a fúrólyuk sötétségében keletkezik. (48. l.)

A keresztyén és buddhista legenda közt levő hasonlóságot se lehet véletlennek mondani. Mivel a buddhista legenda is az Agnikultuszra megy vissza, az Agnikultusz az ind és a keresztyén legendaképződés közös forrása. Agni anyja is „szűznek" tartatik: „a neve Maya a bibliai Mária névhez hasonlit". Az ind irodalommal való foglalkozás lehetősége Alexandriában volt meg. Az Agnikultuszból magyarázható az is meg, hogy miért volt *Jézus atyja ács* s miért fektette őt jászolba az anyja. (54. l.) A keresztség phótisma, phótismos neve is a tűzimádásra mutat[2]), amire különben más helyek is mutatnak (Lk 3_{16}. Mt 3_{11} Lk 12_{49}). Az Agnikultusz és evangéliumi elbeszélés hasonlatossága a legeklatánsabb a megdicsőülés jelenetében. Illés azonos Heliosszal, vagy a germán Heliosszal, Mózes pedig senki más, mint a holdisten, a kisázsiai Men. *Az egész jelenet egy változata a világosság és a tűzisten születés-történetének.* (60. l.)

Az úrvacsora eredete is az ősrégi tűzimádásban található meg. A szent kalács és a szóma-ital „élvezete a hivőt Agnival egyesíti. Ezáltal bekebelezték az istent, magokat az ő hasonlatosságára elváltozottaknak, a közönséges való életen felülemelkedve közös élet tagjainak, egy testnek, egy léleknek érezték". (61. l.) — A Mithra kultuszban is vannak agapék, sőt 3. Móz. 24_{5-9} szerint már az ótestamentumban meg van az úrvacsora ős képe.

A Messiás symbolumai, a bárány és a kereszt szintén idegen eredetüek s Kr. e.-ről valók. Az Apocal. báránya (5.) nem más mint Agni. Agnus dei = Agni deus (71. l.) Ágnes nevében is fel lehet Agnit találni. A kereszt is sokkal régibb,

[1]) Az elbeszélés tényleg frappáns hasonlóságokat mutat, de mivel Drews a Rigveda különböző helyeiből állitotta össze, alapos a gyanu, hogy a hasonlóság létrejöttét evangéliumi reminiscenciák is elősegitették.

[2]) Csakhogy a φώτισμα nem az Újtestamentumban, hanem Justinus martyrnál fordul először ebben az értelemben elő!

mint a keresztyénség. Eredetileg a „tűz bölcsője“ és a forgatás symboluma, tehát határozottan összefügg az Agnikultusszal.

Ezek a „Kr. e. Jézus“ bizonyitékai.

2. A ***keresztyén Jézus*** első bizonysága Pál, a „tarsusi sátorszövő és vándorapostol“. A neve alatt szereplő leveleket a theologusok nem tőle eredőknek tartják. Csak négy levéllel tesznek kivételt. Azonban holland theologusok, Steck, B. W. Smith és Kalthoff ezeket sem tartják valódiaknak. Hogy Pál-e a neve alatt szereplő levelek szerzője, azt nem lehet bebizonyitani. Gyanus, hogy Lukács Pál e nemű irodalmi tevékenységéről nem beszél s ezenkivül a kor szellemével sem ellenkezett „az irodalmi csalás s a keresztyénség érdekében való kegyes hazudozás.“ (88. l.) És még ha Páltól valók volnának is ezek a levelek, akkor sem volna az kizárva, hogy *épen a történeti Jézus existenciáját bizonyitó helyek betoldások.* A hitelesség felett való vitának rögtön vége volna, hogyha Jézus nem volna történeti személy s hogyha a Pálnál ezt bizonyitani látszó helyek *másra is volnának magyarázhatók.* (89. l.) Magát Pál apostol létezését nem szükség kétségbevonni, mert ez a lehetőség meg van.

Szimonidesz Lajos.

Tatianus apologiája.

Kronológiai és exegetikai tanulmány.

Aránylag nagy és gazdag Tatianus Oratiójának[1]) az irodalma és mégis azt kell mondanunk, hogy mostoha elbánásban részesült. Sokan foglalkoztak vele, de kevesen méltatták kellőképen. Homályosságot és tervtelenséget vetettek szemére, érthetetlennek és durvának ítélték. Az egymásután következő tudós kutatók önkéntelenül és észrevétlenül befolyásoltatták magukat e századokon átöröklött ítélettől, melynek pedig — öntudatlanul — de nem volt egyéb célja, mint a Justinustól sokban eltért és a hivatalos egyház által eretneknek kikiáltott Tatianus kisebbítése, emlékezetének elnyomása. Pedig az Oratio nemcsak a II. század viszonyainak az ismerete szempontjából fontos, de a keresztyén irodalomtörténet szempontjából is érdekes.

Quadratusnak csupán a neve maradt fent. Marcianus Aristides apologiája, a keresztyénség erkölcsi követelményeinek a fejtegetésétől eltekintve, gyenge alkotás. Justinus az első jelentős és nagyhatású apologéta. Görög műveltségével akarván összeegyeztetni a keresztyénséget, figyelemre méltó ügyességgel alkalmazza annak védelmére Platon tanait. Ő vetette meg a keresztyénség filozófiai alapjait. Vele kezdődik meg az egyházban a dogmaképződés. Ő téritette meg Tatianust, de a tanitvány más irányban fejlődött, mint mestere. Tatianus nem akarja kora műveltségét, a görög filozófiát összeegyeztetni a keresztyénséggel. Sokkal inkább önállóságra, függetlenségre törekvő, sokkal hevesebb és féktelenebb természetű volt, mintsem hogy eklekticismusra hajlott volna. Hatása inkább keleten volt, mert nyugaton a Justinus nyomában meginduló dogmatizmus elnyomta.

E tanulmány célja az Oratio korának és műfajának megállapitása. Nem volt célom az eddigi kutatásokkal feltétlenül ellenkező eredményre jutni és az eddigi hipotézisek erősitését elébe helyeztem ujabb ingatag feltevéseknek. Az

[1]) Tatiani Oratio ad Graecos. Recensuit Eduardus Schwartz. T. U. IV. 1. 1888.

idevonatkozó irodalmat felhasználtam, különösen Harnack és Zahn munkáit és Kukula tanulmányát,[1]) mely legujabb e téren.

Először a kronológiaval fogok foglalkozni, azután a műfaj megállapításával; mindkettő megkivánja az exegézist.

I.

Mig régebben általánosan megegyeztek a kutatók abban, hogy Tatianus Oratióját Justinus halála táján irta és csupán affelett vitatkoztak, hogy néhány évvel halála előtt-e vagy röviddel utána, addig ujabban más véleménnyel is találkozunk. Ugyanis Kukula a maga tanulmányában, határozott haeretikus jelleget tulajdonitva az Orationak, azt a véleményt nyilvánitja, hogy Tatianus csak 172/3-ban, tehát haeretikus tanitói működésének kezdetén irta és mondotta el beszédét.

Ami a mű eretnekségét illeti, arról majd később szólunk. Egyelőre csupán a kronológiai kérdéseket óhajtjuk tisztázni, kutatásunk irányitásául elfogadva Kukula álláspontját, melyet tanulmánya bevezetésében fejt ki, de nem mindig követ, t. i. hogy Tatianust első sorban saját magából kell magyaráznunk.

Justinus martirumát ma már általánosan kb. 165-re (163—167) teszik. Ha Eusebius[2]) adatait elfogadjuk, akkor az Oratio szereztetési ideje is kb. 163—167-re esik, legkorábban 163—4-re, mint ezt pl. Hilgenfeld[3]) is állitja, ki Eusebius idézetében véli az eredeti szöveget feltalálhatni és ezt úgy magyarázza, hogy Tatianus művét Justinusnak Crescens támadásai folytán bekövetkezett martiriuma után irta. Ez azonban tévedés. Tatianus[4]) csupán Crescens támadásairól beszél, de arról mitsem szól, hogy azok sikerültek volna. A támadások őt is illették, de ha ezek folytán Justinus halála már ekkor bekövetkezett volna, akkor T. élesebb különbséget tett volna a vértanu J. és maga között, de meg nem is mellőzhette volna a már megtörtént martiriumot hallgatással.[5]) Különben Eusebius szövegét is úgy kell értenünk, hogy Crescens támadásainak még akkor nem volt eredménye.[6])

Mellőzve azonban a Harnack és Zahn által kellőképen megvilágitott dolgokat, biráljuk meg Kukula érveit[7]) az Oratio idevonatkozó helyei nyomán.

[1]) Harnack: Die Überlieferungen d. griech. Apologeten d. II. Ih. i. d. alten Kirche u. i. Mittelalter. T. U. I. 1. 2. 1882. — U. a.: Gesch. d. altchr. Lit. bis Eusebius. I. u. II. Aufl. 1893—1911. Th. Zahn: Forschungen z. Gesch. ol. netu. Kanons u. d. altkirch. Lit. I. 1881. R. C. Kukula: Tatians sog. Apologie. 1900.

[2]) Eusebius H. E. IV. 16. 1. 7. 9.

[3]) Zeitschr. f. wiss. Theol. 26. Jahrg. 1—46. old.

[4]) Or. c. 19.

[5]) v. ö. Harnack, Lit. II. I. 284.

[6]) v. ö. Zahn, i. m. I. 274, Harnack f. i. m. 284, 2. jegyzet.

[7]) i. m. 44. skk.

I. Cap. 6 (p. 6, 31—7, 3)[1]): *Κἂν πῦρ ἐξαφανίσῃ μου τὸ σαρκίον, ἐξατμισθεῖσαν τὴν ὕλην ὁ κόσμος κεχώρηκε. Κἂν ἐν ποταμοῖς κἂν ἐν θαλάσσαις ἐκδαπανηθῶ κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ, ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότου.*

II. Cap. 19 (p. 20, 25—27): *Ὑμεῖς δὲ τούτων οὐκ ἔχοντες τὴν κατάληψιν παρ' ἡμῶν τῶν εἰδότων ἐκπαιδεύεσθε, λέγοντες θανάτου κατεφρονεῖν καὶ τὴν αὐτάρκειαν ἀσκεῖν.*

III. Ibid. (p. 21, 1—7.): *Κρίσκης γοῦν ὁ ἐννεοτεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρία δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν. θανάτου δὲ ὁ καταφρονῶν οὕτως αὐτὸν ἐδεδίει τὸν θάναιον ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν. τίνας δ' ἂν (δέον) καὶ διῶξαι τὸν φιλόσοφον ἢ μὴ μόνους ὑμᾶς;*[2])

IV. Cap. 26 (p. 27, 28.): *διὰ τί γὰρ ἐγκαλοῦμαι λέγων τὰ ἐμά, τὰ δ' ἐμοῦ πάντα καταλύειν σπεύδετε;*[3])

V. Cap. 27 (p. 28, 20.): *εἰ δὲ σὺ τῆς ἐκείνων ἀντέχῃ παιδείας, τί μοι δόξας αἱρουμένῳ θογμάτων ὧν θέλω διαμάχῃ;*

VI. Ibid. (p. 29, 1—8.): *κἂν ὁ καταφρονῶν αὐτῶν* (sc. *θεῶν*) *Ἐπίκουρος δᾳδουχῇ, τοὺς ἔχοντας οὐδὲν πλέον τοῦ θεοῦ κατήληψιν ἣν ἔχω περὶ τῶν ὅλων ταύτην οὐκ ἀποκρύπτομαι. τί μοι συμβουλεύεις ψεύσασθαι την πολιτείαν; τί δὲ λέγων θανάτου καταφρονεῖν, διὰ τέχνης φεύγειν αὐτὸν καττυγέλλεις; ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω καρδίαν ἐλάφου. τὰ δὲ ὑμέτερων λόγων ἐπιτηδεύματα κατὰ τὸν ἀμετροεπῆ Θερσίτην γίνεται.*[4])

VII. Cap. 42 (p. 43, 12—15.): *γινώσκων δὲ λοιπὸν τίς ὁ θεὸς καὶ τίς ἡ κατ' αὐτὸν ποίησις, ἕτοιμον ἐμαυτὸν ὑμῖν πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι μενούσης μοι τῆς κατα θεὸν πολιτείας ἀνεξαρνήτου.*

Kukula[5]) különösen azokra a helyekre támaszkodik, melyekből a befejezésre való utalással annak kellene kitünnie, hogy T. még mindig szenved az üldözések miatt, tehát nem csupán elmúlt veszélyekről szól. „Mert máskülönben, ha nem akarunk merész hipotézisek tömkelegében elveszni és inkább engedni minden tarthatatlan gyanitásnak, mint a szöveg betűszerinti értelmének, oly éles és kategórikus megjegyzést, mint: *ἐχὼ — ἀνεξαρνήτου* hogyan lehetne következetes módon külső és belső összefüggésbe hozni, mint ismét csak T. saját szavaival (III. idézet), ahol határozottan kijelenti, hogy „*ő is*" ki volt téve Crescens üldözéseinek?"

[1]) az idézetek Schwartz emlitett kiadása nyomán.
[2]) Kukula szövegjavitási kisérlete, i. m. 4. o.; v. ö. Harnack. T. U. IV., 1. és e tanulmány II. részében VIII. alatt.
[3]) v. ö. Kukula i. m 7. v.
[4]) v. ö. u. o. 8. o. és e tan. II. r. XIV. a.
[5]) i. m. 45. skk.

Minthogy T. seholsem mondja, hogy Cr. nem ért el eredményt, sőt Justinusra a θαυμασιώτατος epithetont alkalmazza, Kukula a sorok közt kiérzi azt „a túlvilági életbe vetett ker. hit által tompitott panaszt, hogy Cr. kárhozatos támadása sikerült.“ És, miután Eusebiust igazolni igyekezett, szines részletességgel leírja egy J. és T. elleni hipotétikus per lefolyását, melynek eredményképen J.-t, mint tanítót halálbüntetéssel sujtották, mig T. „vagy szökés által menekült meg a fenyegető itélet elől, vagy pedig, mint kevésbbé kompromittált tanítvány a törvényes rendelkezésekhez képest illetőleg adminisztrativ úton kitiltatott Rómából.“

E konklúziónak azonban már a premisszái helytelenek. Kukula ugyanis ebből a tételből indul ki, hogy az Orationak határozottan haeretikus jellege van, ki kell tehát mutatni, hogy szerzési ideje nem esik előbbre 172—3-nál. Elfogultan kezd tehát neki a kronológiai tárgyalásnak. Az I—VII. idézett helyek tényleg bizonyitják, hogy T. nem csupán elmúlt veszélyekről szól, hanem olyanokról is, melyek a keresztyéneket állandóan, tehát a beszéd idejében is fenyegetik. Ami azonban J. halálát illeti, az ellen épen hallgatása a legjobb argumentum. Ha ez már akkor megtörtént volna, semmiképen sem hallgathatta volna el, különösen ily agresszív beszédben. Arra nézve pedig, hogy a θαυμασιώτατος epithetonnal csak holtat ruháznának fel, a lexikonok, illetve a keresztyén és nem keresztyén irodalomnak azokban felsorolt helyei semmiféle támpontot sem nyujtanak. Mindenesetre kell a sorok között olvasnunk, de amit igy kiolvasunk, annak logikus összefüggésben kell lennie azokkal a tényekkel, melyek ismeretére más úton eljutottunk. Tudjuk, hogy T. J.-nak tanitványa volt és ennek haláláig együtt működött vele. Ha tehát J. halála már bekövetkezett volna, nem hallgathatta volna azt el. Csakis oly támadásokról lehet tehát szó az Oratioban, melyeknek még nem volt eredményük. Hiszen J. u. n. II. apologiájából tudjuk, hogy Crescens több izben igyekezett J. halálát előidézni, de sikertelenül. Többet még T. sem közölhet. Az a hipotetikus per pedig, melyet előbb már emlitettünk, bajosan olvasható ki a sorok közül.

Az Oratioban szó van továbbá Proteus-Peregrinusról, de nincs említés téve önkéntes máglyahaláláról, amely Eusebius szerint Marcus Aurelius uralkodásának ötödik évében, az olympiai játékok alkalmával, tehát 165. júliusában történt. Ez azonban ismét olyan esemény volt, melyet T. nem hallgathatott volna el, ha csakugyan megtörtént volna már.[1]) Kukula, miután állást foglal amellett, hogy a beszéd 172-ben kelt, így folytatja: „Az ázsiai provinciáknak a nyugattal,

[1]) v. ö. Harnack és Zahn i. m.

különösen Rómával és Athénnel való nagyarányú forgalma révén már évekkel előbb (tudniillik 172 előtt) eljutott úgy Justinus vértanúi halálának, mint Proteus Peregrinus önelégetésének a híre a legkisebb helyre is. A verebek csiripelték a háztetőn és épen azért T., bár a polemia céljából mindkét eseményt érinthette, nem követhette el azt az izléstelenséget hogy azokat ujból elbeszélje vagy épen, mint a régi jó idők riportere, ujdonságként tálalja fel azokat egy a világforgalom sodrában élő ország közönsége előtt." [1])

Eklatáns példa ez arra, mennyire befolyásolja a tudományos kutatót, ha kellően meg nem alapozott, fantasztikus hipotézisekkel dolgozik. Aki egy polemikus beszéd logikájával tisztában van, azonnal meglátja e fejtegetés hibáit. Ha T. egy rövid mondattal, néhány szóval kijelentette volna, hogy J. az üldözéseknek áldozatul esett, ez semmi esetre sem lett volna izléstelenség vagy ujdonságként való feltalálás, hanem csupán fejtegetéseinek logikus befejezése. Hiszen, ha e téves nézetet elfogadjuk, akkor T. az üldözéseket is „mint a régi ó idők riportere ujdonságokként találta fel." Ha J. és Proteus haláláról tudtak, akkor ép úgy tudtak a viszálykodásokról, Proteus kiutasításáról stb. is. T. különben sohasem óvakodik attól, hogy általánosan ismert dolgokról, a mithoszokról, a filozófusokról stb. nagy részletességgel ne tárgyaljon, csak épen itt ébredt volna fel egyszerre az izlése s ezért rövidítette volna meg legfeljebb 4—5 szóval beszédét, hogy valamiképen általánosan ismert dolgokat ne mondjon? Ez teljesen logikátlan és valószinütlen okoskodás. Hallgatásából ezért csakis azt következtethetjük, hogy J. martiriuma és Pr. önkéntes máglyahalála még ekkor nem történt meg s igy az Oratiot 165 előtt írta.

Cap. 4 (p. 4, 23) olvassuk: *πσοστάττει φόρουσ ὁ βασιλεύς* és Cap. 18 (p. 20, 28.): *παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως*. Nem származhatik tehát a beszéd Marcus Aurelius és Lucius Verus kettős uralkodása idejéből (161. márc. — 169. jan.) Minthogy fenti fejtegetéseink által a J. halála utáni idő kizártnak tekintendő, csakis a 161. márc. előtti idő, vagyis Antonius Pius uralkodása jöhet tekintetbe. Ennek uralkodására ráillik az is, amit T. a filozófusoknak fizetett magas évdijakról mond.[2])

Minthogy T., különösen a Logos-tan tekintetében meglehetős eltávolodást mutat Justinustól, a két iró apologiája, illetőleg T. áttérése és a beszéd megirása között legalább néhány évnyi időközt fel kell tételeznünk s igy az Oratiot a 150-es évek vége felé kell elhelyeznünk.

[1]) i. m. 53. o.
[2]) v. ö. Zahn i. n. 279. o.

II.

Az Oratio végén[1]) azt mondja T.,- hogy Assyriában született és először a görög tudományokban nyert oktatást. Származásáról ez az egyetlen egyenes bizonyság. Clemens Alexandrinus és Epiphanius feljegyzései[2]) ugyanis, amelyek őt különben syr származásunak mondják, nem jöhetnek itt tekintetbe.

Ebből azonban mindössze csak annyit tudunk, hogy Assyriában született. Harnack[3]) ottani születésü görögnek, mig Zahn[4]) semitának, közelebbről syrnek tartja. Teljes bizonyossággal nem oldható meg e kérdés, magából a beszédből azonban mégis inkább arra következtethetünk, hogy görög volt, kit némelyek szülőföldje nevének összetévesztésével neveztek syrnek.

Hosszas vándorlások után, amelyek alatt alapos tájékozódást szerzett a görög filozófiában és a keleti misztériumokban, végre eljutott Rómába. Itt Justinus megnyeri őt a keresztyénség számára s ennek következtében kellett elszenvednie mesterével együtt Crescensnek s talán másoknak is a támadásait. Egy apostata vakbuzgóságával fordul immár beszédében a görög filozófia és kultura ellen. E tekintetben sokkal önállóbb, radikálisabb s igy harciasabb, mint mestere. Nem ismer kivételt. Platon és Aristoteles nála majdnem egy fokon állanak Crescens és Proteusszal. A méltóság és fenségesség hiányzik minden körültekintést és megalkuvást mellőző Oratiojából, mely azonban mindenesetre nagyon ügyes és igen temperamentumos agitációs beszéd. Ki lehet érezni belőle a fanatikusnak óriási keserűségét, sőt gyűlöletét az istentelen és lenézett üldözők és elnyomók ellen.

Rómában nem irhatta a beszédet.[5]) Minthogy azonban ázsiai tanitói működése, melyről Irenaeus, Eusebius és Epiphanias szólnak, Justinus halála utáni időre esik, fel kell tennünk, hogy megtérése után Rómát ismét elhagyta, valószinüleg Görögországba ment és ott írta meg valahol beszédét.

Az Oratio beható és alapos jellemzésével régebben igen keveset törődtek. Beosztották az apológiák közé s legfeljebb mellesleg megjegyezték, hogy régebbi ismerősei és barátai előtt igazolni akarja áttérését. Gallandi[6]) és Ponschab[7]) jelezték ugyan azt a nézetüket, hogy programmbeszéddel

[1]) Cap. 42. p. 43, 10. sk.
[2]) Clem. Al. strom. 1, 21 ; Epiphan. 1, 3, 46.
[3]) T. U. I. 1. 2. 202. v.
[4]) i. m. 270. v.
[5]) v. ö. T. U. I. 1. 2. 198. o.
[6]) Bibl. Patr. tom. I.
[7]) Tatianus: Rede an die Gr. Gymn. Progr. Metten, 1894/5.

van dolgunk, mellyel T. egy iskolát akart megnyitni, de e nézetüket nem bizonyították. Kukula foglalkozott azután behatóbban e kérdéssel s igyekezett azt bizonyítani is. Lássuk azért az idevonatkozó bizonyitékokat.

I. Cap. 1 (p. 1, 1.): *Μὴ πανυ φιλέχθρως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβαρους, ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήσετε τοῖς τούτων δόγμασιν.*

II. Cap. 5 (p. 6, 4—12.): *καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς ἀκούετε. καὶ οὐ δήπου διὰ τῆς μεταβάσεως τοῦ λόγου κενὸς ὁ προσομιλῶν τοῦ λόγου γίνομαι, προβάλλόμενος δὲ τὴν ἐμαυτοῦ φωνὴν διακοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προῄρημαι καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποιησιν αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω κἀγὼ κατὰ τὴν του λόγου μίμησιν τναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν ποποιημένος μεταρρυθμίζω ἀῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγγυσιν.*

III. Cap. 9 (p. 10, 25): *καταβάλλετε τοιγαροῦν τὸν λῆρον καὶ μὴ διὰ τὸ μισεῖν ἡμᾶς ἀδίκως παρανομήσητε.*

IV. Cap. 12 (p. 13, 11—14): *τὰ δὲ καθ' ἕκαστα δυνατὸν κατανοῆσαι τῷ μὴ κενοδόξως ἀποσκορακίζοντι τᾶς δειοτάτας ἑρμηνείας, αἳ κατὰ χρόνον διὰ γραφῆς ἐξεληλεγμέναι πάνυ θεοφιλεῖς τοὺς προσέχοντας αὐταῖς πεποιήκασιν.*

V. Ibid. (p. 13, 31—14, 6): *ταῦτα δὲ ἡμῶν λεγόντων οὐκ ἀπὸ γλώττης οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων ἐννοιῶν συνταξεως τε σοφιστικῆς, θειοτέρας δέ τινος ἐκφονήσεως λόγοις καταχρωμένων οἱ βουλόμενοι μανθάνειν σπεύσατε. καὶ οἱ τὸν Σκύθην Ἀνάχαρσιν μὴ ἀποσκορακίζοντες καὶ νῦν μὴ ἀναξιοπαθήσητε παρὰ τοῖς βαρβαρικῇ νομοθεσίᾳ παρακολουθοῦσι παιδεύεσθαι. χρήσασθε τοῖς δόγμασιν ἡμῶν κἂν ὡς τῇ κατὰ Βαβυλωνίους προγνωστικῇ. κατακούσατε λεγόντων ἡμῶν κἂν ὡς δρυὸς μαντευομένης.*

Talán a legerősebb bizonyiték arra nézve, hogy tanitani akar. Különösen e szavak: *οἱ βουλόμενοι μανθάνειν σπεύσατε.* Hozzávehetjük még a fejezet zárószavait is p. 14, 6—9.

VI. Cap. 15 (p. 17, 8—11): *δυνατὸν δὲ παντὶ τῷ νενικημένῳ πάλιν νικᾶν τοῦ θανάτου τὴν σύστασιν παραιτούμενον. τίς δέ ἐστιν αὕτη, εὐσύνοπτον ἔσται τοῖς βουλομένοις ἀνθρώποις τὸ ἀθάνατον.*

Itt rámutat arra, hogy e tudomány könnyen elsajátitható, de tovább nem megy. Mintegy jelzi tehát, hogy ő hajlandó a tanitásra.

VII. Cap. 17 (p. 18, 18—23): *καὶ ὑμεῖς δὲ τοῦ γέλωτος ἦν μὴ ἀποπαύσησθε, τῶν αὐτῶν ὥνπερ καὶ οἱ γόητες τιμωρίων ἀπολαύσετε. διόπερ, ὦ Ἕλληνες, κεκραγότος ὥσπερ ἀπό τοῦ μετεώρου κατακούσατέ μου μηδ' ἐπιτωθάζοντες τὴν ὑμετέραν ἀλογιστίαν ἐπὶ τὸν κήρυκα τῆς ἀληθείας μετάγετε.*

VIII. Cap. 19 (p. 20, 25—21, 11): *Ὑμεῖς δὲ τούτων οὐκ ἔχοντες τὴν κατάληψιν παρ' ἡμῶν τῶν εἰδότων ἐκπαιδεύεσθε, λέγοντες θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὴν αὐτάρκειαν ἀσκεῖν. οἱ γὰρ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδέουσι τῆς ἀσκήσεως ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους, λαμβάνειν τινὰς εἰς οὐδὲν*

χρήσιμον ὅπως μηδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθειμένον αὐτῶν ἔχωσιν. Κρήσκης γοῦν ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρίᾳ δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν. Θανάτου δὲ ὁ καταφρονεῖν συμβουλεύων οὕτως αὐτὸς ἐδεδίει τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ καὶ ἐμὲ οὓς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους τούς φιλοσόφους καὶ ἀπατεῶνας συνήλεγχεν. τίνας δ' ἂν καὶ ἔδει διῶξαι τὸν φιλόσοφον εἰ μὴ μόνους ὑμᾶς; ὅθεν εἴφατε μὴ δεῖν δεδιέναι τὸν θάνατον, κοινωνοῦντες ἡμῶν τοῖς δόγμασι μὴ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην δοξομανίαν, ὡς Ἀναξαρχος, ἀποθνήσκετε, χάριν δὲ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως τοῦ θανάτου καταφρονηταὶ γίνεσθε.

A p. 21, 3—7. részletét sokféleképen forditják és értelmezik. Úgy hiszem, a következő fordítási kisérlet fedi az értelmet: „Ő, aki a halálmegvetésre tanított, annyira félt a haláltól, hogy azzal a gondolattal foglalkozott, hogy Justinust és engem a halálba, mint valami rossz állapotba juttasson, mert J. az igazságról szóló tanításában a filozófusokat, mint gazembereket és csalókat álcázta le. Mely filozófusokat szokott volt üldözni, mint épen benneteket (tudnillik cynikusokat)." Kukula fordítási kisérlete[1]) nagyon is mesterkélt. A szöveg egymásutánjának logikai összefüggésével találom ellentétesnek a Hilgenfeld kisérletét,[2]) hogy tudniillik *ὑμῆς* helyett *ἡμᾶς*-t olvassunk olyan értelemben, hogy Crescens az összes filozófusok közül csak a keresztyéneket üldözte.

IX. Ibid. (p. 22, 7): *ἔχω δεικνύειν τὴν τούτων οἰκονομίαν. ὑμεῖς κατακολουθήσατε, καὶ ὁ πιστεύων ἐπιγνώσεται.*

X. Cap. 21 (p. 23, 17—19): *διόπερ ἀποβλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεῖα ἀπομνημονεύματα κἂν ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἡμᾶς ἀποδέξασθε.*

XI. Cap. 24 (p. 26, 15—17): *παραχωροῦμεν ὑμῖν τὰ μὴ ὠφέλιμα. καὶ ὑμεῖς ἢ πείσθητε τοῖς δόγμασιν ἡμῶν ἢ κατὰ τὸ ὅμοιον τῶν ἡμετέρων ἡμῖν ἐχωρήσατε.*

Schwartz, Worth, Daniel[3]) és Ottoval szemben Maranusnak és Kukulának kell igazat adnunk és *ὑμῶν-ὑμετέρων* helyett *ἡμῶν-ἡμετέρων*-t olvasnunk, mert csak igy van a szövegnek logikus értelme.[4])

XII. Cap. 25 (p. 27, 3—5): *στασιώδεις δὲ ἔχοντες τῶν δογμάτων τὰς διαδοχὰς ἀσυμφώνοι πρὸς τοὺς συμφώνους ἑαυτοῖς διαμάχεσθε.*

XIII. Cap. 26 (p. 27, 28): *διὰ τί γὰρ ἐγκαλοῦμαι λέγων τὰ ἐμά, τὰ δ' ἐμοῦ πάντα καταλύειν σπεύδετε;*

A szöveg igy helyesebb, az összefüggés logikusabb, mint Schwartz javításával: *τὰ δὲ τοῦ κόσμου πάντα.*[5])

[1]) i. m. 5. o.
[2]) i. m. 32. o.
[3]) T. der Apologet. Halle, 1837. 68. o. 2. jegyzet.
[4]) v. ö. Gröne, Tatian (Bibl. d. Kirchenv.) Kempten, 1871. 63. o; Kukula i. m. 7. o.
[5]) v. ö. Harnack, Giessener Festschrift, 1884. 53. o.; Gröne i. m. 65. o.; Kukula i. m 8. o.

XIV. Cap. 27 (p. 29, 1—4): *τῶν πολλῶν θεῶν ἡ ὁμήγυρις οὐδέν ἐστιν. κἂν ὁ καταφρονῶν αὐτῶν Ἐπίκουρος δᾳδουχῇ, τοὺς ἄρχοντας οὐδὲν πλέον τοῦ θεοῦ κατάληψιν ἣν ἔχω περὶ τῶν ὅλων ταύτην οὐκ ἀποκρύπτομαι.*

Itt nagyon feltünő az *ἄρχοντας* kifejezés, sőt zavarólag hat. Egyáltalában nem illik bele az összefüggésbe, hogy T. itt egyszerre uralkodókról szól.[1]) Ezért valószinű, hogy itt írási, másolási hibával van dolgunk s *ἔχοντας*-t kell olvasnunk.[2]) Krüger[3]) ezt a feltevést nem tartja ugyan elfogadhatónak, de más megoldási módot ő sem tud ajánlani.

XV. Cap. 30 (p. 30, 29—31, 3): *τοῦ γὰρ πάντας ἀλλήλων ὑπακούειν τῆς διαλέκτου μὴ δύνασθαι τὴν αἰτίαν εὑρεῖν, ἣν ἐθέλητε, δυνήσεσθε. ἐξετάζειν γὰρ βουλομένοις τὰ ἡμέτερα ῥᾴδιαν καὶ ἄφθονον ποιήσομαι τὴν διήγησιν.*

XVI. Cap. 32 (p. 33, 10—14): *τὰ δὲ τῆς ἀσελγείας πόρρω κεχώρισται, καὶ ἡμεῖς μὲν λέγοντες οὐ ψευδόμεθα. τὰ δὲ τῆς ὑμετέρας περὶ τὴν ἀπιστίαν ἐπιμονῆς καλὸν μέν, εἰ λαμβάνοι περιγραφήν. εἰ δ' οὔ, τὰ ἡμέτερα ἔστιω θεοῦ γνώμῃ βεβαιούμενα, γελᾶτε δὲ ὑμεῖς ὡς καὶ κλαύσοντες.*

XVII. Cap. 35 (p. 37, 2—18): *οὐ γὰρ, ὡς ἔθος ἐστὶ τοῖς πολλοῖς, ἀλλοτρίαις δόξαις τἀμαυτοῦ κρατύνειν πειρῶμαι, πάντων δὲ ὧν ἂν αὐτὸς ποιήσομαι τὴν κατάληψιν, τούτων καὶ τὴν ἀναγραφὴν συντάσσειν βούλομαι. διόπερ χαίρειν εἰπὼν καὶ τῇ Ῥωμαίων μεγαλαυχίᾳ καὶ τῇ Ἀθηναίων ψυχρολογίᾳ (δόγμασίν ἀσυναρτήτοις) τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην. ἥτις ὢν τρόπον ἐστὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἐπιτηδευμάτων ἀρχαιοτέρα, γράφειν μέν ἀρξάμενος, διὰ δὲ τὸ κατεπεῖγον τῆς ἐξηγήσεως ὑπερθέμενος, νῦν, ὅτε καιρὸς περὶ τῶν κατ' αὐτὴν δογμάτων λέγειν, περαίνειν πειράσομαι. μὴ γὰρ δυσχεράνητε τὴν ἡμετέραν παιδείαν μηδὲ φλυαρίας καὶ βωμολοχίας μεστὴν ἀντιλογίαν καθ' ἡμῶν πραγματείσησθε λέγοντες. Τατιανὸς ὑπὲρ τοὺς Ἕλληνας ὑπέρ τε τὸ ἄπειρον τῶν φιλοσοφησάντων πλῆθος καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα. τί γὰρ χαλεπὸν ἀνθρώπους πεφηνότας ἀμαθεῖς ὑπὸ ἀνθρώπου νῦν ὁμοιοπαθοῦς συνελέγχεσθαι; τί δὲ καὶ ἄτοπον κατὰ τὸν οἰκεῖον ὑμῖν σοφιστὴν γηράσκειν ἀεὶ πάντα διδασκομένους;*

Schwartz a 7. sorhoz ezt a megjegyzést fűzi: „lacunam indicavi, suppleas e. g. *καὶ τοῖς τῆς ὑμετέρας φιλοσοφίας.*“ Erre azonban semmi szükség sincs. *Θ δόγμασιν ἀσυναρτήτοις* felesleges tautologiája nyilvánvalóan mutatja, hogy ez csakis a szövegbe tévedt glossa lehet, amelytől, ha eltekintünk, a szöveg a legszebb összefüggést mutatja. A *πειράσομαι* előtti ürt (11. sor), ha csupán e helyet tekintjük, a Kukula ajánlotta *περαίνειν* (absolvere) töltené ki legjobban, de, ha az egész beszéd irányát s T.-nak ebben megnyilvánuló szokásait ismerjük,

[1]) v. ö. Harnack, Festschrift 53. o.
[2]) v. ö. Kukula, i. m. 8. o.
[3]) Theol. Literaturzeitung, 1900. 641. hasáb.

talán inkább a Willamovitz-Moellendorf által ajánlott *ἐκθέσθαι* felel meg. A 11. sorban kezdődő mondatot *μὴ γὰρ δυσχεράνητε κτλ.* Harnack helytelenül forditja így: „Erzürnt euch nur nicht über diese Belehrung, die euch von uns zuteil geworden ist.“ Az értelemnek ez felel meg: csak meg ne vessétek a mi tanításunkat (amelyben tudniillik részesülni fogtok). Tehát mintegy felszólítja őket a tanulásra, mintegy értésükre adja, hogy ő kész tanítani őket.

XVIII. Cap. 36 (p. 38, 2—8): *καὶ τί μοι λέγειν πλείονα; χρὴ γὰρ τὸν πείθειν ἐπαγγελλόμενον συντομωτέρας ποιεῖσθαι τὰς περὶ τῶν πραγμάτων πρὸς τοὺς ἀκούοντας διηγήσεις ἢ — Βηρωσὸς ἀνὴρ Βαβυλώνιος, ἱερεὺς τοῦ παρ' αὐτοῖς Βήλου, κατ' Ἀλέξανδρον γεγονώς, Ἀντιόχῳ τῷ μετ' αὐτὸν τρίτῳ τὴν Χαλδαίων ἱστορίαν ἐν τρισὶ βιβλίοις κατατάξας καὶ τὰ περὶ τῶν βασιλέων ἐκθέμενος, ἀφηγεῖται τινος αὐτῶν ὄνομα Ναβουχοδονόσορ κτλ.*

A 4. sorban levő hiányt Schwartz nagyon is bőségesen tölti ki. Helytelen azonban Kukula felfogása is, mellyel ott szorosabb összefüggést akar teremteni. T. egyszerűen azt mondja, hogy rövidnek kell lennie, ami érthető is. Berosus műve terjedelmességének a felemlítése ezzel semmiféle causalis összefüggésben sincs.[1])

XIX. Cap. 41 (p. 42, 14—18): *περὶ μὲν οὖν τῆς καθ' ἕκαστον λόγον πραγματείας, χρόνων τε καὶ ἀναγραφῆς αὐτῶν, ὡς οἶμαι σφόδρα (μετρίως τε καὶ) μετὰ πάσης ἀκριβείας ὑμῖν ἀνεγράψαμεν. ἵνα δὲ καὶ τὸ μέχρι νῦν ἐνδέον ἀποπληρώσωμεν, ἔτι καὶ περὶ τῶν νομιζομένων σοφῶν ποιήσομαι τὴν ἀπόδειξιν.*

A kodexek szövegét Schwartz *τῶν λογίων*-ra javitja, de ez indokolatlan. A *σφόδρα* és *μετά* közti ürt a Kukula által palaeografiailag indokolt *μετρίως τε καὶ* tölti ki legjobban.

XX. Cap. 42 (p. 43, 9—15): *Ταῦθ' ὑμῖν, ἄνδρες Ἕλληνες, ὁ κατὰ Βάρβαρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἅττινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. γινώσκων δὲ λοιπὸν τίς ὁ θεὸς καὶ τίς ἡ κατ' αὐτὸν ποίησις, ἕτοιμον ἐμαυτὸν ὑμῖν πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι μενούσης μοι τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας ἀνεξαρνήτου.*

E szavakat: *κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι* Gröne és Harnack a szöveg latin verzióinak félreértése folytán tévesen forditják. Helyes Maranus fordítása: praedicare profiteor, vagyis, amelyek hirdetését most igérem, jelzem.

Ha a felsorolt idézeteket megfigyeljük és a beszédet általánosságban ismerjük, a következő figyelemre méltó dolgoknak kell előttünk felötleniök. T. többször megigéri, hogy egy bizonyos tárgyról szólani fog, de igéretét nem váltja be. V. ö. IV., VI. és XV. alatt. Ezek az igéretek tehát csakis

[1]) v. ö. Krüger i. m. 643. hasáb.

jövendő előadásokra vonatkozhatnak. A feldolgozott vagy érintett anyag túlbő is volt ehhez a beszédhez, melyet $1^1/_4$—$1^1/_2$ óra alatt egész kényelmesen el lehet mondani. Ez az oka annak, hogy gyakran megelégszik általános utalásokkal és abbahagyja a bizonyitást, bár látszik, hogy tudna még miről beszélni.

Épen ezért az Oratiot tényleg elmondott beszédnek kell tartanunk, nem csupán beszéd alakjában megirt apológiának. Az is nyilvánvaló, hogy az eredeti formában maradt meg számunkra, utólagos átdolgozás nélkül.

Nem tarthatjuk beszéd formájában irt apológiának, sem predikációnak, melyet később is bármikor és bárhol el lehetett volna mondani. Azt a nézetet sem fogadhatjuk el, hogy ismerősök szűk körének lett volna szánva. Nem tarthatjuk helyesnek Ponschab[1]) nézetét, hogy általában védőbeszéd (*λόγος ἀπολογητικός*) és a pogányokhoz intézett intőszózat (*λ. προτρεπτικός*) volna és nem csatlakozhatunk Harnack[2]) véleményéhez sem, hogy t. i. személyes ismerősei számára készült igazoló irat volna. E vélemények nem helytelenek ugyan, de nem a főcélt tüntetik fel, hanem csupán mellékcélokat. Helyesen határozza meg az Oratio célját Kukula, midőn így szól[3]): „Az Oratio egy az agitátori reklám szempontjából fogalmazott, néha (p. 14, 1. p. 18, 20.) szinte vásári hangú és korlátlan nyilvánosság előtt tartott megnyitó beszéd, *λόγος εἰσιτήριος*, melynek célja az volt, hogy az illető város nagyközönségét, ahol a beszéd elmondatott, az ajánlkozó tanító képességeivel és élete folyásával megismertesse ; de egyébként a tervezett előadások anyagából csak annyit nyújt, amennyit a kiszabott idő megenged és amennyit kategórikusan megkiván a közvetlenül vezető cél, mely abban állott, hogy a hallgatók érdeklődését felkeltse és ezáltal őket az ujonnan alapított *διδασκαλεῖον* számára tanítványokul megnyerje. Hogy T. e célt csak úgy érhette el, ha a keresztyénséghez való csatlakozását azáltal igazolta, hogy azt védelmezte, ez csak természetes."

Ennek az eredménynek az alapján most már érthető a szófukar s olykor homályos stílus. De ebből semmiképen sem magyarázható meg néhány tudósnak és különösen Kukulának[4]) az a nézete, mintha a stílus minősége érthetővé tenné, hogy T. hallgat némely fontos eseményről, melyeket hallgatóinak úgyis ismerni kellett volna, hosszadalmasan elbeszélnie, de néhány szóval már a logikus befejezés kedvéért

[1]) i. m. 8. o.
[2]) Lit. II. I. 287. o.
[3]) i. m. 16. o.
[4]) i. m. 17. o.

is feltétlenül fel kellett volna emliteni, ha t. i. azok már megtörténtek volna. Különösen, ha még azt is meggondoljuk, hogy Justinus halálát a feltételezett 172—3 évig eltelt 7—8 év alatt abban az eseménydús időben a közvetlenül nem érdekelt — pogány — hallgatók könnyen elfelejthették, sőt bizonyára el is felejtették, ha csak emlékezetükben időről-időre fel nem ujították. T. tehát csakis Justinus halála előtt írhatta Oratioját.

Ennek a beszédnek az alapján nem is lehet még T.-t eretnekséggel vádolni, mint ezt néhányan, így Kukula is[1]) megkisérelték. Szó sincs róla, bizonyos dolgokban eltér mesterétől, de ez ily erősen önálló, nagy filozófiai képzettséggel rendelkező egyéniségnél csak természetes. Különben is legalább pár évvel később irt, mint Justinus. Van nála néhány gyanus hely, pl. cap. 18 (p. 19, 30—20, 8.), amely daemonologiájának logikus levezetése és más hasonló, melyekből majdan haeresise kicsirázik, de amelyekkel még nem távolódott annyira az egyháznak még csupán kialakuló félben levő tanaitól, hogy ezek alapján nyilvánitották volna eretneknek.

Befejezve a beszéd jellemzését, célját a következőkben foglalhatjuk össze: Ker. filozófus-iskolát *διδασκαλεῖον* akar nyitni, hogy abban a legmagasabb filozófiát, t. i. a keresztyénséget tanítsa. Ez alkalommal programmbeszédet tart, melyben 1. meg akarja védelmezni a keresztyéneket mindenféle gyanusitásokkal szemben, 2. meg akarja szerezni logikus érvek segítségével a maga és általában a keresztyénség számára a teljes tanszabadságot, 3. a keresztyénséget úgy akarja feltüntetni, mint a legtökéletesebb filozófiát, hogy ezzel igazolja áttérését, 4. meg akarja nyerni hallgatóit tanitványaiul és ezáltal a keresztyénség követőiül.

III.

Tatianus életfolyását megközelitően a következőkben vázolhatjuk. 150 körül lépett át a keresztyénséghez.[2]) Ekkor Justinusszal együtt Crescens támadásaiban részesült. Ez nyilvánvalóvá teszi, hogy bizonyára korábbi filozófusi hirnevével fogva korán tekintélyes szerepet játszott a római egyházban. Crescens támadásai hosszan tartottak s több ízben megújultak. Nem hihetjük azonban, hogy ezek miatt kényszerült volna elhagyni csakhamar Rómát, mert hiszen Justinus ott maradt. Legvalószinübb, hogy régi vándorkedve ébredt fel s ösztönözte bizonyára az a vágy is, hogy egykori

[1]) i. m. 29. o., 44. o. jegyzet, 49—50. o.
[2]) Születését általában a 110. évre teszik, de ez csak találgatás.

működésének és diadalainak szinhelyén hirdesse az uj filozófiát egykori társainak. És ekkor Görögország valamelyik városában megírta és elmondta beszédét. A tervezett διδασκαλεῖον-t, minthogy semmi adatunk sincs róla, valószinüleg meg sem nyithatta, ami túlságosan agressziv beszéde folytán könnyen érthető. Sőt valószinű, hogy csakhamar el is kellett távoznia s ekkor tért vissza Rómába. Mindez Antonius Pius uralkodása alatt (138—161) történt. A beszédet tehát 155 és 160 között írhatta. Ezután Rómában Justinusszal ennek haláláig (kb. 165) együtt működött. Továbbra is fővárosban marad.[1]) Tanításaiban mind önállóbb lesz, mindinkább eltér Justinustól s ezért helyzete a Justinus tanításai alapján fejlődő dogmatizmussal és az ennek szellemében élő hivatalos egyházzal szemben mindinkább súlyosodik. 172-ben vagy kevéssel előbb keletre megy, hol nagy működést fejt ki. 172—3-ban a hivatalos egyház eretneknek nyilvánítja[2]) s ettől kezdve mindent elkövet írásai és működése értékének a leszállítására és elhomályositására. Halála idejéről még hozzávetőlegesen sem tudunk semmit.

Vincze Sándor.

[1]) Eusebius h. e. V. 13.
[2]) Epiphanius h. 46, 1, Irenaeus I, 28, 1. Eus. Chron. ad. aun. Marc. Aur. Ant. 12, Abr. 2188.

A mi Urunk Jézus Krisztusról Pontius Pilátus alatt készült emlékirat.[1])

Előszó.

Én Ananiás, törvénytudó, aki előbb védőügyvéd voltam, az isteni iratokból megismertem a mi Urunk Jézus Krisztust s hittel közelitvén feléje, a szent keresztségre is méltóvá lettem. Kutatván a mi Urunk Jézus Krisztusra vonatkozó eseményekről azon időben készitett feljegyzéseket, amelyeket a zsidók Pontius Pilátus idejében készitettek s a melyeket héber nyelven meg is találtam: Isten segedelmével a Jézus Krisztus nevét imádók számára Flavius Theodosius császár uralkodásának 17-ik, Flavius Valentinianus hatodik, kikiáltatásának pedig kilencedik évében görög nyelvre forditottam. Mindnyájan, akik ezt olvassátok, vagy más nyelvre forditjátok, emlékezzetek meg rólam és könyörögjetek értem, hogy kegyes legyen én hozzám az Isten és irgalmazzon bűneimnek, amelyeket vele szemben elkövettem.

[1]) Ez az irat *Gesta Pilati* cimen latin nyelven is megvan Tischendorf *Evangelia apocrypha* gyűjteményében. A két szöveg közül az előszó szerint egyik sem eredeti, de Tischendorf azt hiszi, hogy a görög szöveg közelebb áll az elveszett eredeti héber szöveghez, miért is én ezt vettem a forditás alapjául. A latin és görög szöveg között fontosabb eltéréseit nincsenek, de meg kell jegyeznem, hogy a görög szöveg csaknem mindenütt bővebb, mint a latin. A művet Nikodémus evangéliomának is nevezik. A görög szöveg is kétféle: A. és B. Ez a forditás az A. szövegből készült.

Az időmeghatározásokban a latin szöveg a következő eltéréseket mutatja. Valentinianus 5., Tiberius császár 19. évében történtek megirt események. Tiberius római császár uralkodásának 15-ik évében és Herodes galileai király uralkodásának kezdetétől számitott 19-ik évében, április elseje előtti nyolcadik napon, vagyis március 25-én, Rufus és Rubillionus konzulsága alatt, a 202-ik Olympias negyedik évében, amikor a zsidók főpapja Kajafás József volt. Ezeket a dolgokat az Úr megfeszittetése és szenvedése után Nikodemus beszélte el a főpapoknak és a többi zsidóknak s ő maga is foglalta irásba héber nyelven.

Békesség az olvasóknak, a hallgatóknak és azok hozzátartozóinak. Ámen.

Tiberius császár uralkodásának 14. évében, Heródes galileai király 19. évében, március 25-én, Rufus és Rubellionus konzulsága idején, a 202. Olympias 4. évében, Józsefnek Kajafás fiának zsidó főpapsága idején. Ezeket Nikodemus beszélte az Úr megfeszittetése és kiszenvedése után a főpapoknak és más zsidóknak, össze is irta azokat héber nyelven.

1. fejezet.

A papok és az irástudók gyűlést tartottak. Annás és Kajafás, Senes és Dathaés és Gamaliél, Judás, Lévi és Neftalim, Alexander és Jairus és a többi zsidók Pilátushoz mentek, vádat emelve Jézusnak több cselekedete miatt:

— Tudjuk, hogy ő Józsefnek, az ácsnak Máriától született gyermeke és mégis az Isten fiának és királynak mondja magát. Sőt a szombatot is megsértette és föl akarja forgatni a mi ősi törvényeinket.

— Hát miket cselekedett és miket akar felforgatni? kérdi Pilátus.

— Az a törvényünk, hogy szombaton senkit sem szabad meggyógyitani, felelték a zsidók, ez pedig bénákat és púposokat, aszottakat és vakokat, nyavalyatörősöket és süketeket s ördöngősöket gyógyitott meg a bajaikból szombatnapon.

— Hát mi rosszat tett vele? kérdezi Pilátus.

— Pogány ez és Belzebullal a démonok fejedelmével űzi ki a gonosz lelkeket és mindenen uralkodik, felelék a zsidók.

— A démonok kiűzése nem a gonosz lélek dolga, hanem a gyógyitás istennéé, Asklepiádesé, felelé Pilátus.

— Kérjük Nagyságodat, mondák a zsidók Pilátusnak: hadd állittassék ő a te széked elé és hadd hallgattassék ki.

Akkor Pilátus magához hiván őket, mondá:

— Mondjátok csak, hogyan hallgassak ki én, egy helytartó, egy királyt?

— Nem mi mondjuk őt királynak, felelték a zsidók, hanem ő mondja annak magát!

Akkor Pilátus a hirnököt előhiván így szólt neki:

— Vezessétek ide kiméletesen Jézust.

A hirnök kiment és felismerve Jézust, leborult előtte és a vesszönyalábot, amelyet a kezében vitt, a földre fektette és mondá:

— Uram, légy szives befáradni, mert hivat a helytartó.

Mikor a zsidók látták, hogyan járt el a hirnök, odakiáltottak Pilátusnak mondván:

— Miért nem poroszlóval hivattad őt, miért hirnökkel? Hiszen a hirnök, amikor megpillantotta őt, leborult előtte s a vesszőnyalábot is a földre fektette és mintha király volna, ugy engedte idejönni.

Pilátus a hirnököt magához hiva igy szólt neki:

— Miért cselekedted ezt s miért raktad le a vesszőnyalábot a földre és miért engedted meg, hogy azon lépjen át Jézus?

— Helytartó uram, mondá a hirnök, mikor engem Jeruzsálembe küldtél Alexanderhez, láttam őt szamárháton ülni és a zsidók ágakat tartottak a kezeikben és kiáltoztak, mások meg ruháikat terelgették le, mondván: — „Légy segitségül, ki vagy a magasban! Áldott, aki jött az Úrnak nevében!“

Akkor a zsidók kitörve mondák a hirnöknek:

— A zsidók zsidóul kiabáltak, honnét tudod te ezt görögül?

— Megkérdeztem egy zsidót, hogy mit kiabáltak zsidóul? Az pedig megmagyarázta nekem, felelé a hirnök.

— Hogy kiáltották héberül? kérdé Pilátus.

— Hosanna embrone boruhamma adonaj! felelték a zsidók.

— A hosannát és a többit hogyan forditják le? kérdé Pilátus.

„Légy segitségül, ki vagy a magasságban! Áldott, aki jött az Úrnak nevében!“ mondák a zsidók.

— Ha ti magatok tesztek bizonyságot Izráel fiainak a szavai mellett, mondá Pilátus, akkor mit vétett ez a hirnök?

Azok pedig hallgattak. Akkor Pilátus mondá a hirnöknek:

— Eredj ki és ugy vezesd be őt, ahogyan jónak látod.

Akkor a hirnök kiment és ugyanúgy tett, ahogyan ezelőtt és igy szólt Jézusnak:

— Uram, jőjj be, a helytartó hivat!

Mikor Jézus bement, és a jelvényhordozók a jelvényeket

a kezeikben tartották, a jelvények képei meghajoltak és hódoltak Jézusnak. Mikor a zsidók látták, hogy a jelvények mikép hódolnak meg és hogyan tisztelegnek Jézusnak, erősen rákiáltottak a jelvényhordókra. Pilátus azonban igy szólt:

— Nem csodálkoztok rajta, mikép hajolnak meg a jelvények és tisztelegnek Jézusnak?

— Látjuk, felelték a zsidók, hogyan hajlitották meg a jelvényhordozók és hogyan tisztelegtek neki!

A helytartó pedig magához hiván a jelvények hordozóit, mondá nekik:

— Miért tettétek ezt!

— Mi görögök vagyunk, felelték azok s hozzá templomszolgák, hogy is akartunk volna neki tisztelegni!? Mi csak kezünkben tartottuk a jelvényeket s azok maguk hajoltak meg és tisztelegtek neki.

Pilátus igy szólt a zsinagógafőknek és a nép véneinek:

— Válasszatok ki nagy erejű embereket, hadd tartsák azok a jelvényeket, majd meglátjuk, meghajolnak-e maguktól?

Akkor a zsidók vénei tizenkét hatalmas erejü embert szedtek össze s meghagyták, hogy hatonként tartsák a jelvényeket és a helytartó széke elé állitották őket. Pilátus mondá a hirnöknek:

— Vidd ki őt a prétoriumból, azután vezesd be ismét ugy, ahogy akarod.

Jézus és a hirnök kimentek a prétoriumból. Pilátus pedig magához hivta azokat, akik előbb tartották a jelvényeket és igy szólt nekik:

— Esküszöm a császár üdvére, hogyha meg nem hajolnak a jelvények Jézus bejövetelekor, leüttetem a fejeteket.

Akkor másodszor is behivatta a helytartó Jézust. A hirnök ugyanugy járt el, mint azelőtt és nagyon kérte Jézust, hogy a vesszőnyalábon lépjen át. Mikor bejött, ujból meghajoltak a jelvények és tisztelegtek Jézusnak.

2. fejezet.

Mikor Pilátus ezt látta, nagyon megijedt és fel akart emelkedni a székből. Eközben a felesége hozzá üzent:

— Ne avatkozz ez igaz ember dolgába, mert sokat szenvedtem ez éjjel ő miatta.

Ekkor Pilátus az összes zsidókat magához hivatván mondá nekik:

— Tudjátok, hogy az én feleségem istenfélő asszony s buzgóbb zsidó, mint ti.

— Igen, tudjuk, felelék azok.

— Ime, mondá Pilátus, azt üzente a feleségem, hogy: „Ne avatkozz ez igaz ember dolgába, mert sokat szenvedtem az éjjel ő miatta!"

— Hát nem mondtuk neked, hogy pogány ez? viszonzák a zsidók. Ime most is látományt bocsátott a feleségedre.

Pilátus pedig magához hivá Jézust és mondá neki:

— Hallod mivel vádolnak? Nem szólsz rá?

— Ha nem volna megengedve, nem beszélnének, felelé Jézus, mert mindenki beszélhet jót is, rosszat is, de majd látja a következményeit!

Akkor a zsidók vénei igy szóltak Jézushoz:

— Mit látunk? Elsőbb is, hogy paráznaságból születtél. Azután, hogy a te születésed Betlehemben csecsemők öldöklésévé lett. Végül, hogy atyád József és anyád Mária Egyiptomba menekültek, mert nem voltak bátorságosak a nép közt.

Néhány istenfélő zsidó az ott állók közül igy szólt:

— Mi nem mondjuk, hogy ő paráznaságból való, hanem úgy tudjuk, hogy József eljegyezte Máriát és igy nem paráznaságból született.

Akkor azoknak, akik azt mondták, hogy Jézus paráznaságból származott, mondá Pilátus:

— Ez a ti beszédetek nem igaz, mert jegyességből származott, mint azt a ti honfitársaitok is mondják.

Erre Annás és Kajafás igy felelt Pilátusnak:

— Mi az egész néppel együtt azt hangoztatjuk, és nem hisszük neki, mert paráznaságból született. Ezek különben prozeliták és az ő tanitványai.

Pilátus magához hivta Annást és Kajafást és azt kérdezte:

— Kik azok a prozeliták?

— Akik görögöknek születtek, felelték azok, de azután zsidókká lettek.

Akkor azok, akik azt állitották, hogy Jézus nem paráznaságból született, névszerint Lázár, Astérius, Antonius,

Jakab, Annés, Zérás, Sámuel, Izsák, Finés, Krispus, Agrippa és Judás igy szóltak:

— Mi nem lettünk prozelitákká, hanem született zsidók vagyunk és igazat beszélünk, sőt József és Mária eljegyzésében is részt vettünk.

Akkor Pilátus azt a tizenkét embert, aki azt állitotta, hogy Jézus nem paráznaságból született, odahivta magához és igy szólt hozzájuk:

— A császár üdvére esketek meg titeket, igaz-e, amit mondotok, hogy nem paráznaságból született?

— Nekünk, mondának azok, törvényünk van, amely azt mondja, hogy esküdni bűn.

De azért megesküdtek a császár üdvére, hogy: „Ha nem úgy van, amint mondottuk, jussunk halálra."

Pilátus ekkor azt mondá Annásnak és Kajafásnak:

— Mit nem feleltek ezekre?

— Ez a tizenkettő, mondá Annás és Kajafás, azt hiszi, hogy nem született paráznaságból. Mi pedig az egész néppel együtt azt állitjuk, hogy paráznaságból származott és hogy pogány, és hogy magát Isten fiának és királyának mondja, de nem hiszünk neki.

Akkor Pilátus megparancsolta, hogy ama tizenkét ember kivételével, akik azt állitották, hogy Jézus nem paráznaságból származott, az egész sokaság vonuljon ki és Jézust is eltávolitotta. Akkor kérdezte tőlük Pilátus:

— Mi okból akarják őt megölni?

— Azért dühösek, felelték azok, mert szombaton gyógyit.

— Hát jótevés miatt akarják őt elveszteni?

— Igen, felelék azok.

3. fejezet.

Akkor haraggal eltelve ment ki Pilátus a prétoriumból és igy szólt:

— A nap a tanum, hogy semmi vétket se látok ebben az emberben.

— Ha nem volna gonosztevő, felelték a zsidók a helytartónak, akkor nem is adtuk volna őt a kezedbe!

— Hát vegyétek át ti, mondá Pilátus és itéljétek el a magatok törvénye szerint.

— Nekünk senkit sincs jogunk megölni, mondák a zsidók Pilátusnak.

— Hát nektek mondja csak az Isten: Ne ölj, nekem nem? mondá Pilátus.

Akkor Pilátus ismét bement a prétoriumba s Jézust egyedül hiván magához, mondá neki:

— Te vagy-e a zsidók királya?

— Magadtól kérdezed-e ezt, felelé Jézus avagy mások mondták ezt neked én rólam?

— Zsidó vagyok-e én? felelé Pilátus. Téged a te néped és a főpapok szolgáltattak kezembe, mit cselekedtél?

— Az én országom nem e világból való, mondá Jézus. Mert ha az én országom e világból való volna, akkor az én szolgáim tusára kelnének, hogy ne kerüljek a zsidók kezébe. De hát az én országom nem innét való.

— Hát király vagy? kérdé Pilátus.

— Te mondod, felelé Jézus, hogy én király vagyok. Mert én azért születtem és jöttem, hogy aki csak az igazságból való, mind hallgassa az én szómat.

— Mi az igazság!? mondá Pilátus.

— A mennyei igazság, felelé Jézus.

— Hát a földön nincsen igazság? kérdé Pilátus.

— Majd meglátod, mondá Jézus, hogy akik igazságot szolgáltatnak, mikép fognak megitéltetni attól, akinek hatalma van a földön!

4. fejezet.

Akkor Pilátus bent hagyván Jézust a prétoriumban, kiment a zsidókhoz és mondá nekik:

— Én semmiféle vétket sem találok benne.

A zsidók pedig igy szóltak:

— Ez azt mondta: „Le tudom rontani ezt a templomot és harmadnapra felépithetem azt.“

— Miféle templomot? kérdezé Pilátus.

— Azt, felelék a zsidók, amelyet Salamon 46 éven át épitett. Ez meg azt állitja, hogy három nap alatt le is rontja, fel is épiti azt.

— Én ártatlan vagyok az igaz ember vérétől, mondá Pilátus. Ám ti lássátok!

— Az ő vére rajtunk és a mi gyermekeinken! felelték a zsidók.

Akkor Pilátus magához hivatta a véneket, a papokat és a lévitákat s titkon azt mondta nekik:

— Ne csináljatok ilyent, hiszen semmiféle halálra méltó nincs azokban, amikkel őt megvádoltátok! Mert a ti vádatok csak a gyógyitás és a szombatsértés körül forog.

A vének, papok és a léviták igy feleltek:

— Ha valaki a császárt káromolja, méltó-e a halálra, vagy nem?

— Az halálra méltó, felelé Pilátus.

— Nos hát, mondák a zsidók Pilátusnak, ha valaki a császárt káromolja. halálra méltó, ez meg az Istent káromolta!

Akkor Pilátus megparancsolta, hogy a zsidók menjenek ki a prétoriumból s Jézust magához hiván mondá:

— Mit tegyek veled?

— Amint hatalmad tartja, felelé Jézus.

— Hogy érted ezt? kérdé Pilátus.

— Mózes és a próféták, mondá Jézus, előre meghirdették az én halálomat és feltámadásomat.

Mikor ezt a zsidók megtudták és meghallották, azt mondták Pilátusnak:

— Mit hallgatod tovább is ezt a káromlást?

— Ha ez a beszéd, úgymond Pilátus, istenkáromlás, akkor ezért a káromlásért fogjátok őt meg ti és vezessétek a ti gyűlésetek elé és törvényetek szerint itéljétek el.

— A mi törvényünk, mondák a zsidók, azt tartja: „Ha egy ember más ellen vétkezik, méltó negyven csapásra egy hiján, ha pedig Istent káromolja, köveztessék meg.“

— Vegyétek hát, mondá Pilátus, és ahogyan akarjátok, ugy bűntessétek meg.

— Mi azt akarjuk, hogy megfeszittessék, mondták a zsidók Pilátusnak.

— Nem szolgált rá a megfeszitésre, felelé Pilátus.

Mikor a helytartó végig nézett a zsidóknak ott álló tömegén, látta, hogy közülök sokan sirnak, azért igy szólt:

— Nem az egész tömeg akarja őt megöletni.

— De az egész sokaság azért jött, hogy megölettessék válaszoltak a zsidók vénei.

— Miért ölettessék meg? kérdezé Pilátus.

— Azért, mert Isten fiának és királynak mondotta magát, válaszoltak a zsidók.

5. fejezet.

Egy Nikodémus nevű zsidó pedig oda állt Pilátus elé és mondá:

— Kegyelmes uram, kérlek engedd meg, hogy pár szót szóljak.

— Beszélj, mondá Pilátus.

— Én, úgymond Nikodémus, azt mondtam a zsinagógában a véneknek, papoknak, lévitáknak és a zsidók egész sokaságának: Mit akartok ezzel az emberrel? Ez az ember sok csodát és jelet tesz, amit senki se tett, nem is tesz. Engedjétek el őt és ne illessétek őt gonosszal. Mert ha Istentől valók a csodák, amelyeket tesz, akkor megmaradnak, ha pedig emberektől, akkor tönkre mennek. Mert Mózes is Istentől küldetve sok csodát tett Egyiptomban, amelyeknek cselekvésére Isten utasitotta őt Egyiptom királya, a Fáraó előtt. Voltak ott Fáraóval kuruzsló emberek, Jannés és Jambrés, akik maguk is tettek annyi csodát, mint Mózes tett, s ezt a Jannést és Jambrést az egyiptomiak isteneknek tartották. De miután azok a csodák, a melyeket tettek, nem voltak Istentől, elvesztek csakúgy, mint ők maguk, meg a bennük hivők is. Ti most támadjátok ezt az embert, pedig nem méltó a halálra.

— Te tanitványa lettél, mondák a zsidók Nikodémusnak, azért emelsz szót mellette.

— Hát a helytartó is tanitványa lett? kérdé tőlük Nikodémus. Nem emelt-e ő is szót mellette? Nem a császár állitotta-e őt erre a méltóságra!

A zsidók pedig dühöngöttek és fogaikat csikorgatták Nikodémusra. Ekkor Pilátus igy szólt hozzájuk:

— Mit csikorgatjátok a fogaitokat azért, mert tőle az igazságot hallottátok?

— Majd elveszed te az ő igazságát és megosztod a sorsát, mondák a zsidók Nikodémusnak.

— Bizony, bizony vegyem el, amint ti mondjátok! felelé Nikodémus.

6. fejezet.

A zsidók egyike pedig előugorván kérte a helytartót hogy engedje őt beszélni. A helytartó mondá:

— Mondd el, amit akarsz.

— Én, mondá a zsidó, 38 esztendeig voltam ágyban fekvő beteg roppant fájdalmakkal. És sok ördöngős és mindenféle nyavalyában fetrengő ment Jézushoz és ő meggyógyitotta őket. Néhány ifju rajtam is megkönyörült és felvett engem az ágyammal együtt és hozzávitt. Mikor Jézus meglátott, megesett a szive rajtam és ezt mondta nekem: „Vedd fel a te ágyadat és járj.“ S felvettem az ágyamat ès jártam.

Akkor igy szóltak a zsidók Pilátusnak:

— Kérdezd meg tőle, melyik napon gyógyitotta meg!

— Szombatnapon, felelt a meggyógyitott ember.

— Hát nem azt vitattuk-e, hogy szombaton gyógyit és űz ki ördögöket? mondák a zsidók.

Egy másik zsidó is előlépett és szólt:

— Én vaknak születtem, hallottam a beszédet, de senkit sem láttam. Mikor Jézus arrafelé jött, fenszóval kiáltottam: „Könyörülj rajtam, Dávidnak fia!“ És megkönyörült rajtam, kezét a szemeimre tette és én tüstént látni kezdtem.

Ismét másik zsidó állott elő, mondván:

— Púpos voltam s a szavával kiegyenesitett.

Egy másik igy szólt:

— Bélpoklosnak születtem s a szavával meggyógyitott engemet!

7. fejezet.

Egy Veronika nevű asszony is messziről kiáltozta:

— Vérfolyásos voltam és megérintettem az ő ruhájának szegélyét és a vérnek tizenkét évig tartott folyása elállott.

— Az a törvényünk, hogy asszony nem tanuskodhatik, mondák a zsidók.

8. fejezet.

A férfiak és nők tömegéből mások is kiáltva mondották:

— Próféta ez az ember és a gonosz lelkek mind alája vannak vetve!

Akkor azoknak, akik azt mondták, hogy neki a gonosz lelkek alája vannak vetve, azt mondotta Pilátus:

— Miért nem engednek hát neki a ti tanitóitok is?

— Nem tudjuk, felelték azok.

Mások meg azt beszélték el, hogy a halott Lázárt keltette életre negyednapra a sirból. Erre a helytartó beült a székébe és igy szólt a zsidók sokaságához:

— Miért akarjátok kiontani az ártatlan vért?

9. fejezet.

Akkor összehivta Nikodémust és azt a tizenkét embert, akik azt állitották, hogy Jézus nem paráznaságból származott, és azt mondá nekik:

— Mit cselekedjem, hiszen lázadás tör ki a nép között?

— Mi nem tudjuk, felelék azok. Ők a felelősek!

Akkor Pilátus ujra összehivta a zsidók egész sokaságát és mondá:

— Tudjátok, hogy mi a kovásztalanok ünnepén egy foglyot szoktunk nektek szabadon bocsátani. Van nekem egy cimeres foglyom a börtönben, egy gyilkos, akinek a neve Barabbás, meg az itt előttetek álló Jézus, akiben én semmiféle vétket nem találok, melyiket akarjátok, hogy elbocsássam nektek?

Azok pedig kiáltozták: „Barabbást!"

— Mit tegyek hát Jézussal, akit Krisztusnak mondanak?

— Feszittessék meg! kiabálták a zsidók. Sőt némelyek még ezt is mondották a zsidók közül: „Nem vagy hive a császárnak, ha ezt elbocsájtod, mert ez Isten fiának és királynak mondotta magát! Avagy te ezt kivánod királynak és nem a császárt?"

Akkor Pilátus felindulva mondá a zsidóknak:

— Mindig zavargó nép voltatok s ellenkeztetek a jóltevőitekkel.

— Miféle jóltevőkkel? kérdezték a zsidók.

— Amint hallom, mondá Pilátus, a ti istenetek nehéz szolgaságból vezetett ki titeket Egyiptom földjéről s a tengeren úgy, mint a szárazföldön megszabaditott benneteket, a pusztában pedig mannával táplált és fürjeket küldött tinektek, a sziklából vízzel itatott és törvényt is adott nektek. S mind-

ezekért haragra ingereltétek a ti istenteket és borjut állitottatok a helyére. És úgy felbőszitettétek a ti istenteket, hogy el akart veszíteni benneteket. Mózes könyörgött aztán értetek s igy nem pusztultatok el. Most meg engem vádoltok, hogy gyűlölöm a császárt!?

Akkor felkelt a székéről és ki akart menni. A zsidók azonban kiabálva mondák:

— Mi a császárt ismerjük el királynak és nem Jézust! Hiszen a napkeleti mágusok is úgy hoztak neki ajándékot, mint holmi királynak! S amikor Heródes meghallotta a mágusoktól, hogy király született, meg akarta őt életni. De megtudván ezt az ő atyja, József, fogta őt és az ő anyját és Egyiptomba futott. Mikor ezt Heródes meghallotta, a zsidóknak Betlehemben született gyermekeit ölette meg.

Pilátus a beszédek hallatára megijedt. S miután a kiáltozó népet elhallgattatta, igy szólt:

— Ez hát az, akit Heródes halálra keresett?

— Igen, ez az, mondák a zsidók.

Akkor Pilátus vizet hozatott s a kezét megmosván a nép előtt, mondá:

— Ártatlan vagyok ez igaznak vérétől, ám ti lássátok!

Erre a zsidók ismét kiáltozni kezdték, hogy „Az ő vére rajtunk és a mi gyermekeinken!“

Akkor Pilátus elvitette a széket, amelyen ülve törvényt tartott és mondá Jézusnak:

— A te néped királynak tekint tégedet, azért arra itéllek, hogy előbb ostorozzanak meg a kegyes királyok rendelése szerint, azután pedig feszitsenek keresztre abban a kertben, ahol elfogtak. Dysmas és Gestas pedig, e két gonosztevő veled együtt feszittessék meg.

10. fejezet.

Jézus kiment a prétoriumból s vele a két gonosztevő is. Akkor levették Jézus ruháit és egy palástot boritottak rá, a fejét pedig töviskoszoruval övezték. A két gonosztevőt is hasonló módon függesztették fel. Akkor Jézus igy szólt:

— Atyám bocsáss meg nekik, nem tudják, mit cselekszenek!

A katonák szétosztották a ruháit. A nép pedig ott állott, nézve őt. A főpapok s velük együtt az előkelők csufolták őt, mondván: „Másokat megtartott, tartsa most meg magát.“ „Ha ez az Isten fia, szálljon le a keresztről!“ A katonák pedig játszani akarván vele, mérges ecetet hoztak s odanyujtva neki mondák: „Te vagy a zsidók királya, mentsd meg magadat!“ Pilátus pedig megparancsolta, az itélet kimondása után, hogy irassék föl cégérül a bűne görög, római és zsidó nyelven, ahogyan a zsidók mondták, hogy ő a zsidók királya. A felfeszitett gonosztevők egyike pedig igy szólt neki:

— Ha te vagy a Krisztus, szabaditsd meg magadat és minket!

Dysmas azonban megfeddette őt mondván:

— Hát te mit se féled az Istent, aki ugyanilyen itéletet vettél? Mi ugyan méltán, mert cselekedeteink méltó jutalmát vettük el, ez azonban semmi gonoszt nem cselekedett.

Akkor mondá Jézusnak:

— Uram, emlékezzél meg rólam a te országodban!

— Bizony, bizony mondom neked, felelé Jézus, ma velem lész a paradicsomban!

11. fejezet.

Ugy hat óra körül történt, hogy sötétség támadt a földön mintegy kilenc óráig, a nap elsötétedett, a templom kárpitja közepén meghasadt. Jézus akkor nagy hangon felkiáltott:

— Atyám, baddah efkid rúél, ami megmagyarázva azt jelenti: A te kezeidbe teszem le lelkemet!

Ezt mondván, kilehelte lelkét. Mikor a százados ezt látta, dicsőitette az Istent mondván, hogy ez igaz ember volt. A jelenlévő nagy tömeg, amely szemlélője volt a jeleneteknek, látván a történteket, a mellét verte és hazament. A százados pedig bejelentette a helytartónak a történteket. Mikor ezeket a helytartó és a felesége meghallotta, nagyon elszomorodtak s aznap se nem ettek, se nem ittak. Elküldvén pedig Pilátus a zsidókért, mondá nekik:

— Láttátok, mik történtek?

Azok pedig felelték:

— Napfogyatkozás történt, amint szokott.

Ismerősei pedig távolabb állottak és azok az asszonyok, akik Galileától kezdve mindig vele jártak, mindezeknek tanui voltak. Egy József nevű ember pedig, aki Arimatia városának tanácsnoka volt és maga is részese volt az istenországnak, Pilátushoz ment és elkérte tőle Jézusnak a testét. Mikor levette, tiszta gyolcsba burkolta azt és egy kőbe vájt sirba helyezte el, amelybe még soha senki sem feküdt.

12. fejezet.

Mikor a zsidók meghallották, hogy József elkérte Jézusnak a testét, felkeresték őt, meg azt a tizenkettőt, akik azt vitatták, hogy Jézus nem paráznaságból származott, továbbá Nikodémust és a többit is mind, akik Pilátus előtt megjelentek és közölték vele Jézus jó cselekedeteit. Azonban mindnyájan távol tartották magukat, egyedül Nikodémus jelent meg előttük, mert ő a zsidók vezérembere volt. Mondá nekik Nikodémus:

— Hogyan jutottatok be a gyülekezetbe?

— Hát te hogyan jutottál be a gyülekezetbe?, kérdezték a zsidók. Hiszen te elvbarátja vagy és az ő sorsának te is részese lész a jövendőben.

— Bizony ez ugy van, felelé Nikodémus.

Hasonlókép József is kilépve mondotta nekik:

— Miért szomorodtatok el miattam, hogy elkértem Jézus testét? Ime az én uj sirboltomba helyeztem el őt, beburkolva tiszta gyolcsba és egy követ hengeritettem az üreg szájára. És nem jártatok el helyesen az igazzal szemben, hogy nem bántátok meg az ő megfeszittetését, hanem még dárdával is átszúrtátok őt.

Akkor a zsidók megragadták Józsefet s megparancsolták hogy a hét kezdetéig tartsák őrizet alatt s mondák neki:

— Tudod, hogy most nem tehetünk veled semmit, mert szombat előtt állunk. Azt is tudd meg, hogy nem méltatunk temetésre, hanem az ég madarainak adjuk át a testedet.

— Ez a beszéd, ugymond József, az elbizakodott Góliát szava, aki káromolta az élő Istent és a szent Dávidot. Mert igy szólt az Isten a próféta által: „Enyém az itélet és én megfizetek!“ ezt mondja az Úr. Ime most is a testileg ugyan körülmetéletlen, de a szivében körülmetélt vizet vett és meg-

mosván a kezét, a nap tanubizonyságára mondá: „Én ártatlan vagyok ez igaz ember vérétől, ám ti lássátok!“ Ti pedig igy feleltetek Pilátusnak: „Az ő vére reánk és a mi fiainkra (szálljon)!“ Most azután tartok tőle, hogy reátok és gyermekeitekre száll Isten haragja, amint magatok hivtátok azt ki!

E szavak hallatára a zsidók feldühödtek, megragadták Józsefet és egy ablak nélkül való házba zárták be, őröket állitottak az ajtó mellé, az ajtót pedig, ahol József be volt zárva, lepecsételték. A zsinagógafők, a papok és a léviták pedig szombaton abban állapodtak meg, hogy a hét első napján mindnyájan találkoznak a zsinagógában. Mikor fölvirradtak, az egész sokaság azon tanakodott a zsinagógában, milyen halállal végezzék őt ki. Mikor a szinédrium elhelyezkedett, megparancsolták, hogy nagy gyalázkodások közt vezessék őt elő. De mikor az ajtót kinyitották, nem találták őt. És az egész nép csodálkozott és álmélkodott, hogy a pecséteket töretlenül találták, a kulcs pedig Kajafásnál volt. És többé nem merték a kezeiket azokra vetni, akik Pilátus előtt Jézusról beszéltek.

13. fejezet.

Még ott ültek együtt a zsinagógában és csodálkoztak József esetén, amikor odajött néhány őr, akiket a zsidók Pilátustól Jézus sirjának őrzésére kértek, nehogy a tanitványai odamenjenek és ellopják őt. Ezek a zsinagógafőknek, papoknak és lévitáknak elmondták, a történteket, hogyan keletkezett egy nagy földrengés és „mi hogyan láttunk egy angyalt leszállni az égből, hogyan hengeritette el a követ a sir szájáról s hogyan ült annak tetejére, miközben csillogott, mint a hó és mint a villámlás. Mi pedig nagyon megrémülve úgy feküdtünk ott, mint a halottak. Hallottuk az angyal szavát, amint azt mondta az asszonyoknak, akik a sirnál időztek, hogy: „Ti ne féljetek, tudom, hogy a megfeszitett Jézust keresitek; nincsen itt — feltámadt, amint maga megmondta, jertek, lássátok a helyet, ahol az Úr feküdt. Azután gyorsan utra kelve mondjátok meg a tanitványainak, hogy feltámadt a halottakból és Galileában van.“

— Miféle asszonyoknak beszélt? kérdezték a zsidók.

— Nem tudjuk, kik voltak! felelték az őrök.

— Hány óra volt akkor? kérdezték a zsidók.

— Éjfél, felelték az őrök.

— Miért nem ragadtátok meg az asszonyokat? kérdezték a zsidók.

— A félelemtől olyanok voltunk, mint a halottak, felelték az őrök, s nem is hittük, hogy valaha meglátjuk még a nap világát, hogyan tudtuk volna hát őket megragadni!

— Él az Isten, mondák a zsidók, hogy nem hiszünk nektek!

Akkor az őrök igy feleltek a zsidóknak:

— Olyan sok jelet láttatok már ez emberre vonatkozólag és mégsem hittetek, hogyan hinnétek hát nekünk!? Hanem azért bölcsen esküdtetek, hogy: „él az Úr," mert csakugyan él. Hallottuk, folytatták az őrök, hogy azt, aki a Jézus testét elkérte, bezártátok, lepecsételtétek az ajtót, de amikor felnyitottátok, nem találtátok őt. Adjátok át nekünk azt a Józsefet s mi is átadjuk Jézust.

— József a maga szülőhelyére ment, felelték a zsidók.

— Jézus is feltámadt, mondák az őrök a zsidóknak, amint azt az angyaltól hallottuk és Galileában van.

Mikor ezeket a zsidók hallották, nagyon megijedtek és mondák:

— Ne legyen többé szó ezekről a dolgokról nehogy mindenki Jézus felé hajoljon.

Akkor a zsidók tanácskozni kezdtek és vévén azokat a bizonyos ezüstpénzeket, a katonáknak adták, mondván:

— Mondjátok azt, hogy a mig mi aludtunk, eljöttek a tanitványai éjjel és ellopták őt. Ha pedig ezt a helytartó meghallja, majd tele beszéljük a fejét, titeket pedig kimentünk.

Azok elvéve a pénzt, ugy beszéltek, amint őket kitanitották.

14. fejezet.

Egy Fimées nevű pap, Adas nevű tanitó és Angaios nevű lévita pedig Galileából Jeruzsálembe ment és ott a zsinagógafőknek, papoknak és lévitáknak elbeszélte, hogy látták Jézust az ő tanitványaival, amint a Mamilh nevű hegyen letelepedett és igy szólt a tanitványainak:

— Menjetek el mind az egész világra és prédikáljátok az egész teremtettségnek: Aki hisz és megkeresztelkedik,

üdvözül, aki pedig nem hisz, elkárhozik. A hivőket pedig a következő jelek követik: Az én nevemben ördögöket űznek ki, új nyelveken beszélnek, kigyókat vesznek fel, halálos mérget isznak ártalom nélkül, vérzőkre teszik a kezeiket és azok megjavulnak". Még beszélt Jézus a tanitványaihoz, amikor láttuk, hogy felvitetett a mennyekbe.

A vének, papok és léviták igy szóltak:

— Adjatok hálát Izrael Istenének, és tegyetek előtte bizonyságot arról, vajjon csakugyan ezeket hallottátok és láttátok-e, amiket elbeszéltetek?

— Él az Úr Isten, a mi atyáinknak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak Istene, mondák az elbeszélők, hogy ezeket csakugyan hallottuk és láttuk, amint felvitetett az égbe.

A vének, papok és léviták igy szóltak hozzájuk:

— Azért jöttetek, hogy ezt hirűl adjátok nekünk, vagy hogy imádkozzatok Istennek?

— Hogy imádkozzunk, felelték azok.

Akkor a vének, papok és léviták igy szóltak hozzájuk:

— Ha azért jöttetek, hogy imádkozzatok, mire való akkor ez a fecsegés itt az egész nép előtt?

Akkor Fimées pap, Adás tanitó és Angaios lévita igy szólt a zsinagógafőkhöz, papokhoz és lévitákhoz:

— Ha ezek a dolgok, amelyeket elbeszéltünk és láttunk, bűn, ime itt állunk előttetek, cselekedjetek belátástok szerint!

Azok pedig elővették a törvénykönyvet és megeskették őket, hogy többé nem fognak ezekről a dolgokról beszélni. Azután enni és inni adtak nekik s végül kivezették őket a városból, pénzt is adva nekik s három embert is, akik elkisérték őket egész Galileáig. És ezok békével elmentek.

Mig ezek az emberek Galileában jártak, addig a főpapok, zsinagógafők és a vének összegyülekeztek a zsinagógában, bezárták az ajtót és erősen zajongva mondák:

— Miféle jelül történt ez Izraelben?

— Mit zajongtok, mit jajongtok? mondá Annás és Kajafás, avagy nem tudjátok, hogy az ő tanitványai néhány aranyat adtak a sir őreinek és kitanitották őket, hogy azt mondják: egy angyal leszállott és az hengeritette el a követ a sir szájáról?

— Ám legyen, mondák a papok és a vének, hogy az ő tanitványai lopták el a testet. De hát hogyan ment vissza a lélek a testbe és hogyan időzik Galileában?

Azok pedig erre nem tudván felelni, vonakodva szóltak:

— Mi nem hihetünk körülmetéletleneknek!

15. fejezet.

Akkor felkelt Nikodémus és a nagy tanács elé állván mondá:

— Helyesen beszéltek. Nem szabad felednetek, Istennek népe, hogy azok a Galileából levándorolt emberek is istenfélő, kegyes életű emberek, akik gyülölik a hamisságot és a béke emberei. És ők eskü alatt jelentették ki, hogy „láttuk Jézust tanitványaival együtt a Mamilh hegyére menni" és hogy ott tanitotta azokat, amiket hallottatok tőlük, aztán hogy „láttuk őt felvitetni az égbe". De senki se kérdezte meg őket, hogy milyen alakban vitetett fel. Mint a hogyan felvilágosit bennünket a szent iratok könyve, hogy Illés is felvitetett az égbe, s Elizéus nagy hangon kiáltani kezdett, mire Illés leejtette Elizéusra a köpönyegét, Elizéus pedig a Jordánra ejtette a köpenyt, azon azután átment és Jerikóba ért. Akkor hozzáfutottak a próféták tanitványai mondván: „Elizéus, hol van az te urad, Illés?" Azt felelte, hogy égbe vitetett. Mondának Elizéusnak: „Hátha a lélek ragadta őt el és a hegyek valamelyikére vitte fel? Azért vegyük magunkhoz a mi tanitványainkat és keressük meg őt". S rábeszélték Elizéust, aki elment velük. Három napon át keresték, de nem találták meg, s igy meggyőződtek róla, hogy felvitetett. Azért most hallgassatok rám, küldjünk el embereket Izrael minden hegyére és lássuk meg, nem a lélek vitte-e el a Krisztust, rátéve őt a hegyek valamelyikére?

E beszéd mindenkinek tetszett. Elküldtek hát Izrael minden hegyére és keresték Jézust. De nem találták őt. Hanem rátaláltak arimatiai Józsefre, akit azonban senki se mert megfogni.

Akkor hirül adták a véneknek, papoknak és lévitáknak, hogy „Bejártuk Izrael összes hegyeit, de nem találtuk meg Jézust, hanem arimatiai Józsefet megtaláltuk". Mikor József-

ről hirt hallottak, megörültek és hálát adtak Izrael Istenének. A zsinagógafők, a papok és a léviták pedig tanácsot tartottak, milyen módon közeledjenek Józsefhez. Elővettek egy darab kártyát és ezt irták Józsefnek: „Békesség neked! Tudjuk, hogy vétkeztünk Isten ellen és teellened, és imádkoztunk Izrael Istenéhez, hogy engedje meg neked kegyelmesen, hogy eljuthass atyáidhoz és gyermekeidhez, mert mindnyájan elszomorodtunk. Mert a mikor az ajtót fölnyitottuk, nem találtunk meg téged. Tudjuk pedig, hogy gonosz tanácsot hajtottunk végre ellened, ámde az Isten oltalmába vett tégedet s maga az Úr tette semmivé ellened hozott határozatunkat, tiszteletreméltó atyánk, József!“ S egész Izraelből hét embert választottak ki, akik József barátai és ismerősei voltak s a zsinagógafők, papok és léviták ezt mondták nekik:

— Figyeljétek meg, hogy ha a levelünket átveszi és elolvassa, akkor tudhatjátok, hogy veletek együtt hozzánk jön. Ha pedig nem olvassa el, akkor tudhatjátok, hogy neheztel reánk, azért köszöntsétek őt békességgel s jőjjetek vissza hozzánk.

A férfiakat megáldva elbocsátották. Azok pedig Józsefhez mentek s leborulva előtte mondák neki:

— Békesség néked!

— Békesség nektek is és az egész Izraelnek! mondá József.

Akkor azok átadták neki a levéltekercset. József átvette, elolvasta és keblére ölelte a levelet, hálát adott Istennek és mondá:

— Áldott az Úristen, aki megmentette Izraelt attól, hogy kiontsa az ártatlan vért! És áldott az Úr, aki elküldötte az ő angyalát és az kiterjesztette fölém az ő szárnyait.

Azután asztalt teritett nekik, ettek, ittak és ott aludtak. Mikor felébredtek, imádkoztak. József felszerszámozta a szamarát és útra kelt az emberekkel s eljutottak Jeruzsálem szent városába. Az egész nép kivonult József elé és felkiáltott: „Békesség legyen a te bejöveteleden!“ József pedig igy szólt a néphez: „Békesség nektek is!“ Akkor az egész sokaság csókolgatni kezdte őt, azután a nép Józseffel együtt imádkozott és bámulva nézték az ő ábrázatát. Nikodémus a házába fogadta őt és nagy lakomát csapott, Annást, Kajafást,

a véneket, papokat és lévitákat a házába hivta s nagy jókedvvel ettek, ittak Józseffel együtt. Éneklés után mind hazamentek, József pedig Nikodémusnál maradt. Másnap, az (ünnepre való) előkészület napján a zsinagógafők, papok és léviták korán reggel Nikodémus házába mentek, Nikodémus elibük ment és szólt: „Békesség nektek!" Azok pedig mondák: „Békesség neked, Józsefnek, a te házadnak és József háznépének!" Akkor bevezette őket a házába, letelepedett az egész gyülekezet s József Annás és Kajafás közé ült. És senki se merte őt megszólitani. Akkor József igy szólt:

— Miért hivtatok engemet?

Azok Nikodémusnak intettek, hogy beszéljen. Nikodémus pedig felnyitván száját, igy szólt Józsefhez:

— Atyám, tudod, hogy a tisztelendő tanitók, papok és léviták szeretnének tőled valamit tanulni.

— Kérdezzetek, mondá József.

Annás és Kajafás a törvénykönyvet elővéve megeskette Józsefet, mondván:

— Magasztaljad Izrael Istenét és tégy vallást neki. Mert Ahár, akit Jézus próféta megesketett, nem esküdött hamisan, hanem mindent megmondott neki és semmit se titkolt el előtte. Te se titkolj hát el előttünk semmit.

— Egy szót se hallgatok el előttetek, mondá József.

— Mi, mondák neki a zsidók, nagyon elszomorodtunk, hogy elkérted Jézus testét, tiszta gyolcsba takartad és sirboltba helyezted. Ezért tettünk őrizet alá olyan házba, amelynek nincsen ablaka és ezért tettünk az ajtóra zárat és pecsétet, ezért is állitottunk őröket oda, ahova tégedet bezártunk. De a hét első napján, mikor kinyitottuk, nem találtunk meg téged és nagyon elszomorodtunk, az Úr népe pedig magán kivül volt egész a tegnapi napig. Most hát mondd el nekünk, mi történt?

— Az előkészület napján, mondá József, a tizedik óra körül zártatok be engem és az egész szombaton át ott maradtam. Éjfélkor, amikor ott álltam és imádkoztam, a ház, amelybe bezártatok, négy sarkánál fogva felemelkedett és úgy láttam, mintha villámlás csillant volna a szemeimbe. Megrémültem és földre estem. Valaki megfogott a kezemnél fogva s kivezetett arról a helyről, ahol leestem s verejték

ütött ki rajtam a fejemtől kezdve a lábamig. Aztán mirrha illat ütődött az orromba s aki megtörölte az orromat, meg is csókolt és igy szólt: „Ne félj, József, nyisd fel a szemeidet és lásd, ki beszél veled". Feltekintve Jézust láttam s megrendülve azt hittem, hogy látomány és én elmondtam a parancsolatokat és ő velem együtt mondta. S tudjátok, hogy a látomás, ha valakivel találkozik és hallja a parancsolatokat, elmenekül, ezért, amikor láttam, hogy velem együtt mondja azokat, igy szóltam hozzá: „Mester, Illés!" Ő pedig felelé: „Nem Illés vagyok!" „Hát ki vagy Uram?" kérdém. „Én vagyok, Jézus! felelé, akinek te a testét Pilátustól elkérted, tiszta gyolcsba takartad s szemfedőt tettél az arcára s a te új sirboltodban helyeztél el, aztán nagy követ hengeritettél az üreg szájára." Akkor igy szóltam a velem beszélőhöz: „Mutasd meg nekem azt a helyet, ahova elhelyeztelek!" És ő elvitt és megmutatta a helyet, ahova őt elhelyeztem és a takaró meg a szemfedő rajta volt és megismertem, hogy ő Jézus. Megfogta a kezemet és bezárt ajtók mellett az én lakásom közepére állitott engemet, az ágyamhoz vezetett és szólt: „Békesség neked!" Megcsókolt és mondá: „Negyven napig ne jőjj ki a házadból, mert én ime az én atyámfiaihoz Galileába megyek."

16. fejezet.

Mikor a zsinagógafők, papok és léviták Józseftől e beszédet hallották, egészen holtra váltak, a földre rogytak és a kilencedik óráig bőjtöltek. Nikodémus pedig Annást és Kajafást Józseffel együtt magához hiván mondá a papoknak és a lévitáknak:

— Keljetek fel s álljatok a lábaitokra, egyetek kenyeret, erősitsétek meg a lelketeket, mert holnap az Úr szombatja lesz.

Akkor felkeltek és Istent magasztalták, ettek és ittak, azután kiki hazament. Szombaton aztán egymásra vágyakozván összeültek a mi tanitómestereink, valamint a papok és a léviták és mondák:

— Micsoda haragja ez az Istennek, ami reánk szállott, hiszen apját, anyját ismerjük!

— A szüleiről, mondá Lévi tanitó, tudom, hogy istenfélők, buzgó imádkozók és a tizedet is megadják háromszor évenként. Mikor Jézus megszületett is, erre a helyre hozták őt a szülei s oltári és egészen égő áldozatot adtak az Istennek. S mikor a nagy tanitómester, Simeon az ölébe fogta őt és szólt: „Mostan bocsátod el Uram, a te szolgádat a te beszéded szerint békességben, mert látták az én szemeim a te szabaditásodat, amelyet az összes népek előtt készitettél, fényt a pogányok számára kijelentésül, Izrael népének pedig dicsőséget“: akkor megáldotta őket Simeon és azt mondta Máriának, a gyermek anyjának:

— Örömhirt mondok neked e gyermek felől!

— Jót, Uram? kérdé Mária.

— Jót, felelé neki Simeon. Ime ez estére és feltámadására adatott sokaknak Izraelben s jelül az ellentmondásra, a te lelkedet is áthatja majd ugyanaz a tőr, amikor (eljön az ideje), hogy sok sziv vergődése kinyilvánuljon.

Akkor igy szóltak Lévi tanitónak:

— Hát te honnét tudott ezeket?

— Nem tudjátok-e, felelt nekik Lévi, hogy nála tanultam a törvényt?

— Szeretnénk az atyádat látni, mondá a nagytanács. És elhivatták az atyját s mikor azt megkérdezték, igy felelt nekik:

— Miért nem hittetek az én fiamnak? Maga a boldogságos és igaz Simeon tanitotta őt a törvényre.

— Lévi mester, mondá a nagytanács, igaz a mit mondottál?

— Igaz, felelé az.

Akkor a zsinagógafők, papok és léviták igy szóltak magukban: „Nosza küldjünk Galileába ahoz a három emberhez, aki eljött ide és elbeszélte az ő (Jézus) tanitását és mennybemenetelét, hogy mondják el, mikép látták őt felvitetni?“ És valamennyiöknek tetszett ez a terv. És elküldöttek három embert a már Galileába ment három ember után és azt mondták nekik: „Igy szóljatok Ádám mesterhez, Finés mesterhez és Aggéus mesterhez: „Békesség nektek és mindazoknak kik veletek vannak! Sok vita folyik a nagytanácsban, azért küldtek hozzátok, hogy hivjunk el titeket e szent helyre, Jeruzsálembe.“

És elmentek azok az emberek Galileába, megtalálták azokat, amint ültek és a törvényt tanulmányozták s békességben köszöntötték őket. Akkor azok a férfiak, akik Galileában voltak, igy szóltak a hozzájuk jött emberekkez:

— Békesség az egész Izráelnek!

— Békesség nektek! mondották azok.

— Miért jöttetek? kérdék ezek ismét amazoktól.

— A szent városban Jeruzsálemben levő nagytanács hivott benneteket, felelék a küldöttek s Istennek hálát adva, asztalhoz ültek az emberekkel és enni, inni kezdtek; azután felkeltek és elmentek békében Jeruzsálembe.

Másnap összeült a nagytanács a zsinagógában és megkérdezték azokat:

— Bizonyosan láttátok Jézust, amint a Mamilh hegyére ült és tanitotta a maga 12 tanitványát és láttátok őt, amint (mennybe) felvitetett?

Felelvén mondák az emberek:

— Amint láttuk őt felvitetni, úgy is mondtuk el.

Akkor Annás igy szólt:

— Különitsétek el őket egymástól s meglátjuk, egyezik e majd a beszédük?

Akkor elszakitották őket egymástól és elsőnek Ádámot szólitották elő és mondák:

— Hogyan láttad Jézust felvitetni?

— Még ott ült a Mamilh hegyén, mondá Ádám és tanitotta a tanitványait, amikor láttuk, hogy reá is, tanitványaira is felhő borul és az a felhő az égbe vitte őt fel, a tanitványai pedig ott feküdtek arccal a földön.

Azután Finés papot hivták és megkérdezték tőle:

— Hogyan láttad Jézust felvitetni? És az is ugyanigy felelt. Azután Aggéust is megkérdezték és az is ugyanigy felelt. Akkor igy szólt a nagytanács:

— Mózes adta azt a törvényt, „Kettőnek vagy háromnak száján állapittassék meg minden ügy.“ Búthen tanitó mondá: „Meg van irva a törvényben: „És jár Énoh az Istennel és nincs, mert felragadta őt az Isten.“ Jairus tanitó mondá: „A szent Mózes haláláról is hallottunk, de őt se láttuk, mert meg van irva az Úr törvényében: „És meghalt Mózes az Úr szája szerint, de ember ez ideig még nem ismeri az ő sirját.“

Lévi mester mondá: „Mi az, hogy azt mondja Simeon mester, hogy igy látta Jézust: Ime ez szolgál Izráelben sokaknak estére és feltámadására valamint ellenmondásnak jeléül.“ Izsák mester mondá: „Meg van irva a törvényben: Ime én elküldöm az én követemet te előtted, aki előtted jár, hogy téged minden jó úton megőrizzen, mert az én nevem szólal meg abban.“

Akkor igy szólt Annás és Kajafás:

— Jól mondtátok el azokat, amelyek Mózes törvényében irva vannak, hogy Énoh halálát senki se látta és Mózes haláláról senki se beszél. Jézus azonban számot adott Pilátusnak és láttuk, amint ütlegeket és köpéseket kapott az orcájára és hogy a katonák töviskoronát raktak a fejére, megostorozták és elitélte őt Pilátus és hogy a Koponyák (hegyén) megfeszittetett két latorral együtt és hogy epével vegyitett ecetet itattak vele és Longinus katona lándzsával ütött lyukat az oldalán és hogy testét a mi tiszteletreméltó atyánk József elkérte, és hogy amint mondja, feltámadt, amint azt a három tanitvány beszéli: „Láttuk őt felemeltetni az egekbe“ és a hogy Lévi mester is bizonyságul idézte a Simeon rabbi által mondottakat: „Ime ez szolgál Izraelben sokak estére és feltámadására, valamint ellenmondásnak jeléül.“ És akkor igy szóltak az irástudók az Úr egész népéhez: Ha ez az Úrtól lett és csodálatos a mi szemeinkben, vegyétek tudomásul, Jákobnak háza, hogy meg van irva: „Átkozott mindenki, aki fára függesztetett“! Egy másik irás meg azt tanitja: „Amely istenek eget és földet nem készitenek, elvesztek.“

Akkor a papok és leviták igy szóltak egymáshoz:

— A Jobelnek nevezett Sumig fönmarad az emlékezete, meglátjátok, hogy örökké uralkodni fog és magának új népet támaszt.

Akkor a zsinagógafők, papok és leviták összegyültek és igy szóltak Izrael egész népéhez:

— Átkozott az olyan ember, aki emberalkotását imádja és átkozott az olyan ember is, aki a teremtményt imádja a teremtővel szemben.

És az egész nép igy szólt: Ámen, Ámen!

Akkor az egész nép magasztalta az Urat és mondá:

— Áldott az Úr, aki nyugodalmat szerzett Izrael népének a szerint, amint megigérte. Mert nem veszett el egyetlen ige sem mindabból az áldott igéretből, amit az ő szolgájának Mózesnek elmondott. Legyen az Úr, ami Istenünk mivelünk úgy, amint velük volt a mi atyáinkkal, — ne hagyjon el minket! És el ne hagyjon minket, amikor a mi szivünk ő feléje hajlik, amikor minden ő utaiban járni kivánunk, amikor teljesiteni óhajtjuk az ő parancsolatait és amaz ő itéleteit, amelyeket megparancsolt a mi atyáinknak. És legyen az Úr azon a napon királlyá az egész földön. És legyen az Úr egy és az ő neve is egy. Az Úr a mi királyunk. Ő szabaditson meg minket. Nincsen hozzád hasonló, Uram! Nagy vagy te, Uram és nagy a te neved! A te hatalmadban gyógyits meg minket, Uram és mi meggyógyulunk! Szabadits meg, Uram és mi megszabadulunk! Mert mi a te osztályrészed és a te örökséged vagyunk. És nem hagyja az Úr az ő népét az ő nagyságos neve nélkül, mert eljött az Úr, hogy bennünket az ő népévé tegyen!

S miután éneket zengettek, mindnyájan elmentek, kiki a maga otthonába, dicsőitvén az Istent, mert övé a dicsőség mindörökké. Ámen.

Raffay Sándor.

Könyvismertetés.

Jelentés.

„*Az Akaratszabadság problémája*“ cimen *Fejes Aron,* nagyenyedi Bethlen-kollégiumi r. tanár, tanítóképzőintézeti igazgató, értekezést írt s munkáját Budapesten, az Athenaeum könyvkiadóvállalatnál kinyomatta. Szerző az akaratszabadság kérdését történelmi fejlődésében vizsgálja; ismerteti az akarat pszichológiai folyamatát; a lélektani vizsgálódások eredményeit kapcsolatba hozza az erkölcsi és vallásos élet idevágó kérdéseivel; az akaratszabadság értelmezéséből következtetéseket von ethikai célokra. A kérdés tárgyalásában filózófiai, theológiai, szociológiai és pedagógiai szempontokat tart szem előtt.

A 9 ívre (144 oldalra) terjedő mű ára *fűzve* 3 korona; *kötve:* 4 korona. Megrendelhető a *szerzőnél, Nagyenyeden.* — Tanári, lelkészi, tanítói és ifjusági könyvtárak részére, valamint érettebb ifjak jutalmazására alkalmas mű. Mindenki, aki filozófiai és pedagógiai kérdések iránt érdeklődik, haszonnal olvashatja. — Tíz példány rendelésénél egy példány ingyen.

A mű tartalomjegyzéke a következő:

I. *A kérdés lényege.* Indeterminizmus és determinizmus. A kérdés tárgyalásának vezető szempontjai. II. *A probléma történelmi fejlődése.* A) A biblia. Ó-szövetség és újszövetség. B) A görög bölcsészet. Szokratesz előtti bölcsészet. Szokratesz. Platon. Arisztotelesz. Epikureisták. Sztoikusok. C) A középkori bölcsészet és a reformátorok. Görög egyházatyák: Alexandriai Kelemen. Origenes. Chrysostommos. Nizzai Gergely. — Latin egyházatyák: Pelagius. Augusztinus. Cassianus. — Scholastikusok: Aquinói Tamás. Duns Scotus. — Tridenti zsinat. Jezsuitizmus. — Reformáció kora: Erasmus. Luther. Melanchton. Kálvin. Zwingli. D) Az újkori bölcsészet Kantig. Descartes. Spinoza. Leibnitz. Angol bölcsészek: Hobbes. Locke. Hume. — A francia enciklopedisták: Holbach. E) Kant és követői. Kant. Fichte. Schelling. Hegel. Schopenhauer. Hartmann E. Herbart. Schleiermacher. Wundt W. Ribot. Moralstatisztikusok. Angol bölcselők: Buckle. Mill. Spenzer. — Magyar filozófusok: Pauer J., Öreg J., Szlávik M., Bartók Gy. III. *Lélektani fejtegetések és erkölcsi következtetések.* A) Az okság törvénye.

Wundt. B) Az akarat. Wundt. C) A jellem. Kant és Schopenhauer. D) A transzcendentális szabadság. Kant. Schopenhauer. Leibnitz. Wundt. Dogmatikusok, theológusok. E) Az erkölcsi akarat fejlődése. Spenzer H. Szociológiai fejtegetések. F) Az erkölcsi akarat szabadsága. Wundt. G) Ethikai következtetések. Bűn, felelősség fogalma. Isteni kegyelem. Theológiai, ethikai és szociológiai felfogások. Reformátorok. H) Az erkölcsi szabadságra való nevelés. A nevelés lehetősége; feladata. Az akaratképzés, eszközei. Testi, értelmi és erkölcsi nevelés. Az erkölcsi esemény. Az akarat beteges jelenségei; pszichofizikai defektusok. IV. *Összefoglalás.* Indeterminizmus; determinizmus. Ethikai determinizmus.

Előfizetési felhívás.

Ámós prófétához egy tudományos kommentárt írtam modern szövegkritikai alapon. Mivel az ilyen tudományos munkáknak nem nagy az olvasó közönsége másutt sem, nemhogy nálunk, azért a parókiális könyvtárbizottságba vetettem minden reményemet, hogy az majd kiadja. De az, amint a legilletékesebb helyről értésemre adták, annyira el van foglalva a magyar tudományos theologiai irodalom megteremtésével, hogy efélékre nem ér rá. Ennélfogva kénytelen vagyok azt előfizetők segitségével kiadni; és ezennel felkérem azokat, akik ebben támogatni készek, hogy az előfizetési dijat, 4 koronát, hozzám f. é. szept. 30-ig postautalványon annyival inkább is megküldeni sziveskedjenek, mert a munkát, mely körülbelül 7—8 ívre fog terjedni, minden esetre kiadom, de épen csak annyi példányban nyomatom, ahány előfizető jelentkezik. Könyvárosi úton nem lesz kapható, gyűjtőíveket sem bocsátok ki. Az előfizetők október folyamán egyszerű bérmentesített postai küldeményként kapják meg.

Kezdete akar ez lenni a prófétákhoz, sőt, ha nálunk még nagyot remélni szabad, más könyvekhez is kiadandó kommentársorozatnak. Azért kezdem azt Ámóssal, mert, mint meglehetősen tudott dolog, az ő könyve a legrégibb prófétai könyv. Bármiképen sikerüljön is ez a vakmerő vállalat, az időrendben utána következő könyvet még kiadom, mihelyt csak lehet és ha az sikerül, akkor jön utána a többi szintén időrendben, előre meg nem határozott, de mégis rendes időközökben; ha pedig nem, akkor nem. Ha elegendő előfizető jelentkezik, akkor a következő füzetek árát a szerint fogom megszabni.

Még csak azt jegyzem meg, hogy a munka tisztára tudományos célt szolgál ugyan, de azért igyekeztem úgy írni, hogy akik már elfelejtettek héberül, azok is nehézség nélkül olvashassák.

Kolozsvár, 1912. augusztus hóban. *dr. Kecskeméthy István,* theol. igazgató-tanár.

Wigand K. F. könyvnyomdája, Pozsonyban.

X. ÉVFOLYAM. 1912. DECEMBER. 4. SZÁM.

THEOLOGIAI SZAKLAP

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT 5 IVEN.
ELŐFIZETÉSI ÁRA ÉVI 6 KOR. — THEOLOGUSOKNAK 4 KOR.

B. Pap István,
budapesti theol. igazgató,

Hamar István,
budapesti theol. tanár,

Pokoly József,
debreceni főiskolai tanár,

Dr. Tüdős István,
miskolci ref. lelkész,

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

Raffay Sándor,
theol. tanár, budapesti ev. lelkész.

TARTALMA:

Ámos próféta könyve. *Dr. Kecskeméthy Istvántól* 241
Élt-e Jézus? *Szimonidesz Lajostól* 249
A buddhizmus és a keresztyénség. *Dr. Kováts J. Istvántól* 268
Nikodemus evangélioma. *Raffay Sándortól* 300
Zsinati előmunkálatok. *T. S.-tól* 308
Lapszemle 313
Könyvismertetés:
Hunzinger, Theologie und Kirche 316
Günther E., Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrh. *Sz. M.-től* 318

BUDAPEST.
1912.

A „Theol. Szaklap"-ra fizettek :

Alsóborsodi ref. egyházmegye könyvtára IV—XI. — Adamis Gyula Pozsony IX. X. — Antal Géza dr. Pápa X. — Alsóborsodi ref. egyházmegye X. — Bobál Samu Egyházmarót X. — Baksay Sándor dr. Kunszentmiklós VIII. IX. X. — Biszkup Béla Magyargurab X. — Blatniczky Pál Czinkota X. — Balla Árpád Dunapataj X. XI. — Barabás István Hódmezővásárhely X. — Baltik Frigyes dr. Balassagyarmat X. — Boér Károly Székelykövesd VII. VIII. IX. — Böszörményi Sándor Homonna IX. — Balázs András Sinfalva VIII. — Bethlen főiskola Nagyenyed X. — Bácsi ev. egyházmegye X. — Bodor János Szászváros X. — Brózik Károly Tiszaföldvár IX. X. — Benkő István Rákospalota X. — Bándy Endre Léva X. — Barabás Samu Kolozsvár IX. — Bortnyik György Kölcse IV. V. — Csikesz Sándor Kiscsány X. — Csizmadia Lajos Pápa X. — Daxer György dr. Pozsony IX. X. — Derner G. A. Újvidék X. — Dózsa József Tata X. — Ev. theol. könyvtár Sopron X. — Ev. főgymn. Szarvas X. — Ev. főgymn. Békéscsaba X. — Édeskúty Jenő Budapest X. — Ev. egyház Nagyszombat X. — Ősze Zsigmond Tolnanémeti X. — Ev. lelkészi hivatal Győr X. — Ev. lelkészi hivatal Törökbecse X. XI. — Engisch Frigyes Szeghegy VIII. IX. X. — Ev. lyceum Pozsony X. — Ev. egyház Révkomárom VIII. IX. — Famler G. A. Torzsa X. — Fazekas Gyula Karczag VIII—X. — Farkas Mihály Nagygeresd X. — Földváry Jenő Udvarhely X. — Forgács Gyula Péczel VIII. IX. — Gönczy Béla Vésztő X. — Gyurátz Ferenc Pápa X. — Geduly Henrik Nyiregyháza X — Hajts Bálint Késmárk VI—X. — Horváth Sándor Nagyveleg VIII—X. — Horváth Sándor Budapest VIII—X. — Hegedűs és Sándor Debrecen X. — Händel Vilmos Selmeczbánya X. — Hetvényi Lajos Sopron X. — Hamrák Béla Selmeczbánya VII—IX. — Jónás András Zajron VI—IX. — Juhász György Ipp X. — Jakabfi György Pilis X. — Jeszenszky Károly Salgótarján X. — Kis Dániel Alistál IX. X. — Kovács Lajos Nagyajta VI. VII. Kiss Ferenc Püspökladány X — Králik Elvin Vanyarcz V—X. — Kallath Károly Szepestótfalu X. — Kiss Samu Nagybarátfalu X. — Kovács Sándor Pozsony IX. X. — Králik Lajos dr. Pozsony VIII—X. — Kádár Dénes Muzsna VII—IX. — Kováts J. István dr. Szatmár VIII. IX. — Kirchner Rezső Balassagyarmat VIII. — Kovácsi Kálmán Rákospalota II—IX. — Klein Ferenc Újverbász V—IX. — Lőrinczi István Székelykeresztúr VI—VIII. László Levente Lábatlan IX. Lévay Lajos Bicske X. — Muzsnai László Gyulafehérvár X. Miklós Géza Székesfehérvár IX. X. — Mezőföldi ref. egyházmegye IX. X. — Madár Mátyás Felpécz X. Mokos Gyula Budapest IX. X. — Mayer Endre Eperjes VI—IX. — Margócsy István Acsa IX. X. Nagy Béla dr. Sárospatak VII IX. — Német Gyula Szekszárd IX. X. — Nánay Béla Kiskunhalas X. — Nagy Lajos Gyuro VIII—X. — O. Weress Sándor Harasztos VIII—X. — Olé Sándor Balatonarács VII—IX. — Pummer Adolf Rohoncz IX. X. — Palásty Árpád Gömörhosszúrét VIII—X. — Povársay Endre Kraszkó VIII. IX. — Pósch G. A. Toporcz VI—X. — Petrovics Soma Szentes IX. X. — Petrovics Pál Hosszufalu VIII. IX. — Poszvék Sándor Sopron X. — Petri Elek Budapest X. — Paulik János Nyiregyháza V—X. — Ringbauer Gusztáv Rajka IX. X. — Rimár Jenő Nagyszentmiklós IX. X. — Ref. főgymn. Mezőtúr X. — Ref. Kunkollégium Szászváros IX. — Réz László Rozsnyó IX. — Ref. egyház Fogaras X. — Ref. főiskola könyvtára Sárospatak VIII. IX. — Ref. theol. fakultás könyvtára Kolozsvár IX. X. Révész Imre Kassa X. — Ref. főgymn. Karczag X — Ref. theol. Önképzőkör Pápa X. — Reif Pál Budapest X. — Rátz Vilmos Pozsony X. — Ref. egyház Szászváros X. — Solcz Pál Túróczliget VIII—X. — Somogyi József Dombrád IX. — Stettner Gyula Felsőlővő X. — Somlyóvidéki ev. lelkészegylet X. — Smid István Rozsnyó IV—X. — Soproni ev. alsó. esp. lelkészegylet X. — Seregély István Városszalonak VII—X. — Soproni theol. Önképzőkör —IX. — Szüts Gábor Budapest VIII. IX. — Sztehlo Gerő Besztercebánya X. — Szelényi Ödön dr. Pozsony X. — Székácskör Pozsony VII VIII. — Silassy Aladár Budapest V—IX. — Szalay Mihály Gyékényes X. — Szele Miklós Debrecen X. — Török József Czegléd X. — Theol. tanári kar Eperjes VI—IX. — Theol. Otthon Pozsony X. — Theol. Önképzőkör Budapest VII—IX. Theol. Olvasóegylet Debrecen X. — Tóth Sándor Bácsfeketehegy X. — Theol. Önképzőkör Sopron X. — Unitarius theol. tanári kara Kolozsvár X. XI. — Unitarius theol. önképzőköre Kolozsvár VI—X. — Vitális Gyula Tótpelsőcz IX. — Vrábel Vilmos Vizesrét VIII. — Varga Márton Tokaj IX. X. — Vári Albert Kolozsvár V—VIII. — Vásárhelyi Boldizsár Dés VIII. IX. — Vincze Sándor Hódmezővásárhely X. — Varsányi Mátyás Budapest X. — Vásárhelyi Lőrincz Óraljaboldogfalu IX. X. — Zalai ev. lelkészegylet X. XI. — Zsilinszky Mihály dr. Budapest X.

THEOLOGIAI SZAKLAP

B. Pap István,
budapesti theol. igazgató,

Hamar István,
budapesti theol. tanár,

Pokoly József,
debreceni főiskolai tanár,

Dr. Tüdős István,
miskolci ref. lelkész,

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

Raffay Sándor,
theol. tanár, budapesti ev. lelkész.

TIZEDIK ÉVFOLYAM.
1912.
1—4. SZÁM.

BUDAPEST.
1912.

TARTALOMJEGYZÉK.

I. Tanulmányok:

Bothár Dánieltől: Lethenyei István 37
Erdős József dr.-tól: A Jelenésekről való könyv 1
Imre Lajostól: Tanulmányok a skót nevelés történetéből 91
Kecskeméthy István dr.-tól: Ámos próféta könyve 241
Kováts J. István dr.-tól: A buddhizmus és a keresztyénség . . . 268
Révész Imrétől: A legujabb Kálvin-kép 77
A földesúri jog szerepe a magyarországi ellenreformáció szolgálatában 161
Raffay Sándortól: A vallás téves és igazi hivatása 68
Az Üdvözitő gyermekségének arab evangélioma 126
Nikodémus evangélioma 214, 300
Szimonidesz Lajostól: Élt-e Jézus? 186, 249
T. S.: Zsinati előmunkálatok 308
Vincze Sándortól: Tatianus apologiája 201

II. Lapszemle:

Raffay Sándortól: Zeitschrift f. d. wiss. Theologie 313

III. Könyvismertetés:

Raffay Sándortól: Dr. Tschackert: Rövid tanulmányi kalauz. Ford. dr. Szlávik Mátyás, revideálta Révész Kálmán 159
Sebestyén Jenőtől: Dr. Vischer, Religion und sociales Leben bei den Naturvölker 155
Szlávik Mátyás dr.-tól: Hunzinger Theologie und Kirche 316
Günther, Die Entwickelung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert . 318
Fejes A. Az akaratszabadság problémája . 239
Kecskeméthy I. dr. Ámos próféta 240

Ámós próféta könyve.

— *Mutatvány.* —

III. Részletes magyarázat.

B) Második rész.

3—6 fejezet.

A 3, 1; 4, 1; 5, 1-ben levő és שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה és az 5, 18; 6, 1-ben levő הוֹי öt részre osztja ezt a szakaszt. De ez a beosztás mesterséges. Természetes beosztással a következő darabokat különböztethetjük itt meg: 1) 3, 1—2. a próféta alapelve; 2) 3, 3—8. a próféta indíttatása, 3) 3, 9—11. a zsarolással telt kastélyok megzsákmányoltatnak; 4) 3, 12—4, 3. a puha férfiak és dobzódó nők ellen; 5) 4, 4—12. (13) Izráel megtérhetetlensége; 6) 5, 1—3, aβbα. 12 abα 13. 16. 17. gyászdal Izráel felett; 7) 5, 3 aαbβ. 4b—6. 14—15. nem az isteni tisztelet, hanem az Isten tarthat meg; 8) 5, 4a. 7. 11. gonoszúl gyűlt vagyonnak nincs haszna; 9) 5, 18—27. ne áldozatot, hanem igazságot; 10) 6, 1—7. 8. aβ, a dorbézolók mennek elől a számkivetésbe; 11) 6, 8—10. kevélységért pestis; 12) 6, 12—14. az elbizakodott népre ellenség támad.

1. A próféta alapelve.

(3, 1—2.)

Némelyek hozzá fogják ezt a következő versekhez; de azokkal semmi szerves összefüggésben nincs. A prófétának népe felfogásával szemben álló alapelvét fejezi ez ki, ami az egész könyvnek alapgondolata. Ha Ámos maga adott ki egyes gyűjteményeket munkájából, akkor ez is egy ilyen gyűjtemény élén állhatott. E mellett szól az is, hogy az 1. vben foglalt felirat túlságosan hosszú a 2. vben levő vershez, úgy hogy lehetséges, hogy az egész gyűjtemény feliratának volt szánva.

1. v. *Halljátok meg ezt a szót, melyet mondott Jahveh rátok, Izráel fiai,* vagy talán, a LXX. alapján, inkább Izráel *háza az egész, nemzetségre, amelyet felhoztam Egyptom földéből, mondván*: itt már első személyben beszél Jahveh,

holott az előbb még harmadik személyben volt róla szó; ami azt mutatja, hogy az עַל כָּל-tól kezdve ez későbbi betoldás. Valaki az Izráel házához meg akarta jegyezni, hogy ez nem csak a tiztörzsre szól, hanem az egész házra, tehát Judára is. A LXX. már nem is tesz névelőt a כל után, hanem úgy fordítja, hogy *minden nemzetségre*, amiből még világosabb a tendentia. E prózai bevezetés után, melyből ugyan Baumann, Staerk verset csinál, de nem nagy sikerrel, következik egy ritmikus, háromütemű négysoros strófa. 2. v. *Csak titeket ismerlek, A föld minden nemzetségéből;* יָדַע nem csak tudomásszerzést, intellectuális megismerést jelent hanem, belső érintkezésbe, sőt közösségbe jutást is (Gen 4, 1.), vagy más szóval kiválasztást. Hogy Isten Izráelt kiválasztotta, ez még a prófétaság előtti korból való gondolat. Amolyan értelemben Ámós, aki 9, 7-ben azt mondja, hogy Jahveh előtt Izráel csak olyan, mint a kúsiták, mert Ő hozta fel Aramot Kirből, a filiszteusokat Kaftorból, nem is mondhatná azt, hogy Ő csak Izráel törzseit ismeri a föld minden népei, közül. Lehet ugyan belemagyarázni középfokú összehasonlítást: csak titeket ismerlek jobban a föld minden nemzetségénél; de ez erőltetett magyarázat már, és nem is illik bele Ámós gondolatvilágába. Ezért nem fogadhatjuk el azt a különben nagyon elterjedt magyarázatot, mely szerint mivel Jahveh Izráelt jobban ismeri más népeknél, bűneit is jobban ismeri, és ezért jobban is sújtja. Ennél jobb a régi magyarázat (Keil stb.): csak titeket ismertelek el magaménak, veletek léptem benső közösségbe. Igy E. Kautzsch is: titeket vettelek szoros ismeretem és gondoskodásom tárgyává. Ennek ellentétét látjuk Mát. 7, 23-ban, ahol a mennyei Atya akaratát nem cselekvőknek, és Mát 25, 12-ben, ahol a bolond szűzeknek azt mondja Jézus: nem ismerlek benneteket — semmi közöm hozzátok, semmi olyan viszony nincs közöttünk, amelynek alapján reám számíthatnátok. Ez eléggé megvilágítja locusunkat is. Csak e mellett a magyarázat mellett hoz meglepetést és bir nagy jelentőséggel és súlylyal a vers második fele is: *Ezért rajtatok meglátogatom Minden bűneiteket.* Csupán abból, hogy Jahveh őket jobban ismeri, mint más népeket, nem következtethették volna Izráel fiai, hogy tehát iránttuk nagyobb kedvezéssel lesz; sőt egész természetesnek kellett volna találniok Ámós consequentiáját, hacsak nekik is a későbbi zsidók elfogult gőgjét és önteltségét nem akarjuk tulajdonítani. Pedig nem találták annak, és világosan látszik, hogy a próféta is meglepetést céloz vele. Izráel öntudata az volt, hogy ő Jahveh választott népe, ő egyedül van Jahvehvel benső viszonyban. Ennek felel meg Jahveh részéről יִרְאָתִי. Erre alapította a nép azt az előjogát, hogy míg a többi népek Jahveh ítéletének tárgyai, ő Jahveh áldá-

sainak, dicsőségének a városmányosa. Ezzel száll itt szembe a próféta. Mikor kimondja az első verspárt, a hallgatók várják a szerintök természetes kellemes folytatást, és ahelyett hallaniok kell a kellemetlen, kemény igazságot, hogy őket Jahveh szigorúbban ítéli meg. Izráel kiváltsága nem lazább erkölcsökre és puhább életre feljogosító szabadalom, hanem épen szigorú erkölcsökre, kemény, küzdelmes életre szólító elhívatás. Épen azért, mert velök ily kiváltságos viszonyban van Jahveh, ő rajtuk minden bűnt megkeres, semmit el nem néz nekik, mert az ő magas hivatásukkal minden kis szeplő tűrhetetlen ellentétben van. Új kijelentés volt ez Izráelben, melyet kora nem is tudott felfogni, de amely azért a vallásnak Jézus felé való fejlődésében döntővé lett és megmaradt abban minden küzdelmek és változások között leghatalmasabb hatóerőnek; és mind máig is az élet mély sötétségeiben legnemesebb világosságnak.

6. *Gyászdal Izráel felett.*
5, 1—3aβbα. 12. 13. 16. 17.

Keil, Orelli stb. az egész 5 és 6 fejezetet egy próféciának veszi, és az egyes különálló darabokat exegetikai művészettel köti össze, Löhr pedig a darabok áthelyezésével mutat ki összefüggést és haladást. Beosztása ez: 5, 1 felirat, aztán jő tizenhárom szakasz, ú. m. I 5, 2; II 5, 3; III 5, 4-6a. 7. 10; IV 5, 11. 12; V 5. 16. 17; VI 5, 18. 20. VII 5. 21—24; VIII 5. 25. 27. IX 6, 1; X 6. 3. 4. 6a. 5; XI 6, 6b. 7, 8. 11; XII 6, 12; XIII 6, 13. 14. Baumann pedig a fentebb említett s az előző próféciához elvett versek után fenmaradó részt így rendezi: Felirat 5, 1; A. 5, 2. 3. 16. 17b. B. 5, 18—20; 6, 1 . . . 3—7. 13. 12a. 8. C. 6, 14, 11. 12b. 9. 10. Nowack két nagy gruppba osztja az egészet, ú. m. 5, 1—17; és 5, 18—6, 14; ez utóbbit a jajok után fogja egybe, és a 6, 3ba a maga részéről is betesz még egy jajt. Staerk, Marti, Duhm már nem vesződnek az össze nem való részek egybemagyarázásával; hanem inkább az egyes poémák önállóságának kidomborításával. És ez háládatosabb munka is, mint az előbbi, Azonban, mivel az e fejezetekbe bekebelezett kis műdarabokat évezredeken át úgy magyarázták, sőt úgy kezelték, mint egy vagy két egységes beszédnek szervesen összefüggő alkatelemeit, ennélfogva természetes, hogy ma már nem épen könnyű munka őket szétválogatni. Ehez járul még az 5 fejezetben, kivált a 4—17 versekben az a körülmény is, hogy a szöveg, valami véletlen, vagy valami félreértés következtében nagyon összezavarodott; nemcsak egyes strófák kerültek eredeti helyükből idegen környezetbe, hanem egyes sorok, sőt szavak is. A gondolategység és a versalak ugyan teljesen biztos ut-

mutató lehetne e munkában, ha a gondolat olyan sokfelé magyarázható nem volna, és a versmérték teljesen megbízható volna. Így is sikerült azonban már sokban egyértelemre jutni a tudósoknak; de sokban még bizonytalanság van.

Az 5, 1—3at Staerk, Marti, Duhm külön, önálló dalnak veszi; a 13 betoldásnak van elismerve; a 12őt Staerk az 5, 7—12-vel fogja össze, Marti 5, 7—13. 16. 17-be kebelezi be; Duhm 12. 16. 17-et fogja össze 3 strófába; Löhr, mint fentebb láttuk, a 12 után szintén a 16. 17et következteti; Baumann pedig helyes érzékkel, 2. 3. 16. 17-et összefogja, kár, hogy a 12őt kihagyja közülök. Mi 1. 3. 12. (13) 16. 17 verseket a gondolat és a versmérték egységének alapján egy egységes poémának vesszük, mely egy 5×4 soros strófából álló gyászdal. A קִינָה strófák itt úgy vannak szerkesztve, hogy az első sor 3 ütemes, a többi három pedig 2 ütemes, amit úgy is lehet mondani, hogy egy 5 ütemes, meg egy 4 ütemes distichon van egy strófába összefogva. Tartalma az, hogy Izráel népe tizedére esik le (2—3. v.), mert bűnei miatt (12. v.) Jahveh halált szórva keresztül megy rajta (16. 17. v.).

A felirat, 1. v. próza. *Halljátok meg ezt a szót, melyet én rátok emelek, Izráel háza. Gyászdal.* קִינָה egy költői műfajnak a neve, körülbelül = gyászdal, vagy, mint a régiek mondták, siralom (pl. Jerémiás siralmai). Duhm törli e szót. Szerinte valaki olyan szúrta ide be, aki azt hitte, hogy Izráel meghalt a 2. vben, pedig csak súlyosan megsebesült. Ha 16. 17. is idetartozott eredetileg, akkor helyén való ez a cím. De amúgy sem forog fenn valami különös ok ellene, hiszen a 3. v. a nép megtizedeléséről szól. Hanem, úgy látszik, a szó nem jó helyre került; miatta a LXX, V Izráel házát az utána következő szavakhoz is fogja: ha helyet cseréltetünk velök, és a gyászdal kerül hátra, jobb lesz a szöveg. Nincs ok annak feltevésére, hogy az egész felirat a gyűjtőktől ered.

Első strófa: 2. v. *Elesett, nem kel fel többé*, — igaza van Kámorinak, aki így fordítja ezt: „elesett felkelhetetlenül", u. i. az első igéhez asyndetice oda csatolt második az elsőnek határozója, *Izráel hajadona*; t. i. az Izráelt megszemélyesítő hajadon, tehát: Izráel a hajadon. Később nagyon szokásos megszemélyesítés lett ez; úgy látszik Ámós kezdte. Nowack szerint azért nevezi így a próféta Izráelt, hogy kiemelje az annak jelen helyzete és jövendő sorsa közt levő contrastot. Ismeretes, úgymond tovább, az a szokás, hogy valamely város vagy ország lakosságát megszemélyesítik; ha azt akarják kiemelni, hogy a város legyőzetlen, bevétetlen volt, akkor hajadonnak jelképezik. Azonban az írói képeknek ilyen apró taglalásába nem mindig tanácsos bele menni. Ilyen értelemben bizony már Ámós sem nevezhette

Izráelt szűznek, még kevésbbé a későbbiek. Nem, neki ez eszébe sem jutott. Ó az ő kedves, vidám népét, mely ép oly könnyedén veszi a léha jelent és ép úgy nem gondol a komoly jövőre, mint egy bohó leányka, már most, amikor a többiek még gondtalan bizakodásban élnek, olyannak látja, mint egy szép, erős, de halálosan megsebesült hajadont, aki *Földjén el van terülve* נִטְּשָׁה a נָטַשׁ nif. perf. nőnemű 3-ik személye, *Nincsen aki felkeltse*, vagy Kámoréval: „felemelhetetlenül". Még a maga földjén van, de holtelevenen, és nincs, akitől segítséget várhatna. Mert a halálos seb épen attól jött, akitől egyedül várhatná azt, Jahvétól.

Második strófa: 3. v. *Mert így szól az Úr, Jahveh* — ez itt teljességgel nincs helyén, nem is itt volt eredetileg, hanem a 4. a. helyén, amely viszont a 7. v. elől került oda valahogy. Valaki azért tette ide, mert azt hitte, hogy a 3 a 2-nek megokolása: holott tovább festése: *A város, mely ezrűl vonul ki, Százúl marad meg, És amelyik százúl vonúl ki, Tízűl marad meg. Izráel házának*, — ez utóbbi két szó a fentebb ide nem tartozóknak jelzett szavak kiegészítése: Mert így szólt az Úr, Jahveh, Izráel házának; tehát nem ide tartozik, hanem a 4 vhez. הַשְׁאִיר hif: meghagy, szószerint megmaradtat, de azért nem igényel . . . ל kiegészítést, a nélkül is teljes értelmű: a város, mely ezrűl vonúl ki, százat hagy meg a többit elveszti, tehát csak tizedrésze marad meg. A törzsek, illetve a városok harc idején számarányuknak megfelelő csapatot állítottak, és azzal vonultak ki a harctérre. Miután a városok nagyságát szokás volt azzal jelezni, hogy az illető város hányúl vonul ki, itt nem kell feltétlenül arra gondolnunk, hogy a lakosságnak ily nagy mérvű csappanását harc okozza. Legtermészetesebb ugyan arra gondolnunk; de az ebben a versben kifejezetten benne nem foglaltatik. Valamint a 16. 17-ben sem az, hogy a nagy nemzeti gyászt nem valami katasztrófális harci ve reség, hanem a pestis okozta. Itt csak annyi van, hogy a lakosság tizedére fog leolvadni.

3aα és bβ. 1. a 4b előtt.

4a. 1. 7. v. előtt.

4b—6. 1. a 17 után.

7—11. 1. a 15 után.

Harmadik strófa: 12. v. Ezzel adja a próféta a 2 és 3. aβbα v. megokolását, és egyúttal átmenetet létesít a 16. skvre. A 11. v. megokolásául tekinteni (Marti, stb.) nem lehet, mert az épen egy fenyegetésnek a befejezése, ami után minden okadatolás már csak gyengitőleg hatna. Azt mondani pedig, hogy a 11. v-ben még nincs meg a befejezés, hanem csak a 16. 17.-ben, szintén nem lehet, mert még az esetben is, ha a 11-et tényleg nem tekinthetnők befejezettnek, ennek a 12. 16.

17. nem lehetne folytatása már a versalak különbözősége miatt sem. Ha pedig a 12. 16. 17-et egy különálló darabnak vesszük, akkor az elől lesz csonka: כִּי-vel kezdődik. Duhm szerint ez a כִּי a 11-hez kapcsolódik ugyan, de mégis újat kezd. Sokkal természetesebb tehát, ha közvetlenül a 3-hoz kapcsolódik. *Mert tudom, sok a bűnötök*, פִּשְׁעֵיכֶם, de a magyarban a sok mellett a pluralist nem kell visszaadni, *S tetemesek vétkeitek;* Wellh. a hímnemű jelző miatt a nőnemű חַטֹּאתֵיכֶם főnevet is kiigazítja חַטָּאֵיכֶם hímneműre, *Ti, igaznak megrontói, Bűnváltság elfogadói:* a bűnnek ezen konkrét megnevezése után, egészen Ámós szokása szerint, jön aztán 16-ban לָכֵן-nel kezdve az ítélet, mely 2. 3-at megokolja, illetőleg megvilágítja. Bűnváltságot venni bizonyos megszabott esetekben, amilyenre pl. Ex 21, 30. szól, lehetett ugyan, de, mint Num 35. 31. mondja, „halálra való gonosztól" nem. Izráel bírái azonban ilyen esetekben is elfogadták azt, és így, míg a szegénynek, ha esetleg halálos bűnbe esett, életével kellett lakolnia, addig a gazdagok könnyű szerrel megmenekedhettek a halálos ítélet alól. Az igazat megrontották, a bűnöst meg futni hagyták. A vers utolsó sora: *És szegényeket a kapuban elhajlítottak*, a 10. v. végéről csúszott valahogy ide, tehát oda visszahelyezendő. Itt már a strófába sem fér be, de, ha a mi két utolsó sorunkat egynek véve, mint általában teszik, ezt negyedik sornak beszorítanók is, akkor sem illenék oda, mert háromütemes, holott oda kétütemes sor kell. E mellett az asyndetice sorba állított participiumokhoz וְ-val perf. többes 3-ik személyt kapcsol. Igaz, hogy ilyen merész átmenetek participiumból verbum finitumba stb. a héberben megesnek, de alighanem többször a leirók rovására irandók, mint az irókéra. 13. v. *Ezért*, itt már várnók az ítéletet, és kapunk helyette egy axiomát, *aki okos, abban az időben hallgatni fog, mert gonosz idő az.* Ezt a bölcs mondást rendesen úgy magyarázzák, hogy mivel Ámós idejében a korszellem annyira megromlott, hogy az okos szónak semmi hatása nem volt a közvéleményre, ellenben még rossz hatása lehetett mondójára, ennélfogva az okos ember inkább hallgatott; de Ámós természetesen nem élt az okosoknak ezzel a előjogával. Aki Ámóst ismeri, az tudja, hogy ő nem csak nem élt ezzel a nem nagyon dicsőséges előjoggal, hanem el sem ismerte azt. Lehetetlen, hogy ő, aki gyakorlatban oly bátran feltámadt minden gonoszság ellen, elméletben az óvatos hallgatás elvét osztotta volna. Ha pedig nem osztotta, akkor minek hangoztatta? De nem is az ő korára, s általában nem a jelenre vonatkozik ez a megjegyzés, hanem a jövőre, יִדֹּם imperfectum. És bár ezt lehet magában véve jelenidőben is fordítani, a בָּעֵת הַהִיא t, nem lehet„ ennek" az időnek, hanem csak „annak" az időnek fordítani. „Abbanaz időben", a későbbi escha-

tologusok és apocalypticusok kedvenc kifejezése, kétségtelenül a jövő időre mutat, még pedig az utolsó időkre. Igy értették ezt a rabbik is (Raschi stb.), akik a hallgatást az utolsó ítélet vészes idején az Isten ítéletében zúgolódás nélkül való csendes megnyugvására magyarázták. Ez természetesen rossz magyarázat, de annyi jó van benne, hogy e mondat az utolsó idők megpróbáltatásait tartja szem előtt: akkor az okos hallgatni fog. Olyan ember írta ezt ide, aki az előző verseket is, amelyekben Ámós a jelen való gonosz időket festi, már a jövőre vonatkoztatja, és bennök az utolsó idők gonosz voltának megjövendölését látja. Ez pedig már késői korra vall. Ámós kortársának ajkára kevéssé is illenék. „E megjegyzés inkább egy olyan későbbi olvasó ajkára illik, aki olyan időket élt meg, amelyekben a szakadárok voltak a szóvivők, és a kegyeseknek hallgatniok kellett.“ „Gondoljunk Malakia vagy Tritojesajah idejére, vagy a szír üldözésekre. Marti.“

14—15 l. a 6 után.

Negyedik strófa: 16. a. v. *Ezért így szól az Úr, Jahveh,* לָכֵן a 12. v. כִּי-jével correspondeál; אֲדֹנָי az אָמַר után teendő, mint rendesen. *A seregek Istene:* 1. a 3, 13. vhez. A név ünnepélyessége a fenyegetés nagyságának és komolyságának felel meg. Az ítéletet magát nem közli, csak annak fájdalmas eredményét: *Minden téren jajszó* מִסְפֵּד gyász, lamentáció, *S minden utcán* (*mondják*, mint valaki ide nagyobb világosság okáért beszúrta, nem sajnálván a jó ritmust elrontani) *oh, oh!* הוֹ, a héberben rendesen הוֹי = oh, jaj! Valami nagy csapás éri Izráelt, már akár vereség, akár pestis, akár mindkettő, és annak következménye lesz ez a nagy nemzeti gyász, amikor a város minden tere és utcája lamentációval és jajgatással lesz tele.

Ötödik strófa: 16 b. és 17 v. 16 b. *És földmívest gyászra hívnak, És jajszóra siratókat;* יוֹדְעֵי נְהִי = sírás tudói, közfelfogás szerint hivatásos siratókat jelent, akik máskülönben asszonyok szoktak lenni, מְקוֹנְנוֹת Jer 9, 16 (17). A héber szöveg szószerint azt tenné, hogy hívnak — jajszót siratókhoz; de mivel így nincs értelme, az אֶ praepositiót a a יוֹדְעֵי elől a מִסְפֵּד elé szokás tenni. יוֹדְעֵי נְהִי וְאֶל־מִסְפֵּד, és így nyerjük azt a szöveget, ami fordításunkban is előttünk van. Nagyon megszívlelendőnek látszik itt Duhm okoskodása, aki מִסְפֵּד-et itt gyanúsnak találván, mivel már egyszer előfordult és a 17-ben újra előjő, megváltoztatja. Azt mondja, hogy amiképen az אֶל־אֲבֵל-nek megfelel az אֶל־יוֹדְעֵי נְהִי, úgy a וּמִסְפֵּד helyén meg olyan szónak kellett lenni, amely megfelel az אִכָּר-nak. És ő ilyen megfelelő szónak עוֹקֵר-et választotta. Ezeket aztán nem tárgyul, hanem alanyul veszi a וְקָרְאוּ ige mellé, amelyet többesben hagyhatónak, vagy egyesbe teendőnek

tart. Ekkor ilyen lesz a verspár: *A földmíves gyászra hív, A pásztor a siratókhoz.* Tehát a földmíves és pásztor, mindenki temetésére hívogatja a szomszédait. A miből azonban én nem merném azt a következtetést levonni, hogy tehát pestis az oka a gyásznak; mert a pestis alkalmával a régi időkben is aligha rendeztek a házaknál nagyobb gyászünnepélyeket. A régi magyarázat szerint az — esetleg a mezőn dolgozó — földmívest hívják haza gyászra, és azután a siratókat a gyászszertartásra. Vagy másként: mindenkit gyászra hívnak, a dolga után járó földmívest is, a professionátus siratót is. Mindenképen tehát a gyász nagyságát festik e szavak. 17. v. *És minden szőlőben jajszó*, még ahol máskor mindíg víg dal szokott zengeni, most ott is jajpanasz hangzik: *Mert keresztül megyek rajtad.* כִּי itt nem „ha", hanem rettenetes „mert". Az egész 12-beli כִּי és 16-beli כִּי ebben a כִּי-ben kulminál. Jahveh keresztül megy Izráelen, a szó magyar értelmében. Egyptomnak csak földjén ment keresztül (Ex 12, 12.); de Izráelnek a belsején megy keresztül (בְּקִרְבֵּךְ). *Jahveh mondta*, ez, a 16. v. után, merőben felesleges.

Dr. Kecskeméthy István.

Élt-e Jézus ?

A Damaskus előtt való látomás ellen kifogások emelhetők; ez a vizió amugy se bizonyitja Jézus történetiségét. I. Kor. 9_1 és I. Kor. 15_9 se bizonyitanak. Pál Jézust soh'se látta. Nem is érdeklődött iránta. Az általa idézett jézusi mondások sem bizonyitó erejüek. Ezenfelül ezek a mondások csupa mellékes dolgokra vonatkoznak, nem pedig olyanokra, amiket a liberális theologusok Jézus tanitása lényegének mondanak. — A páli levelek Jézusa Isten, hús és vér nélkül való mennyei szellem, teljesen egyéniség nélkül való, emberfeletti árny. (94. l.) A benne való hit sem a róla szóló elbeszélésekből, sem pedig egy látomásból nem származhatott, annak mélyebben levő gyökerei (zsidó szekták) vannak. Az se lehetséges, hogy a kisázsiai és görög kikötővárosok *intelligens* népe[1]) egy ilyen történeti Jézusban a világ megváltóját látta volna. A se valószinű, hogy Pál „a történeti Jézusról" többet beszélt, mint amennyit irt. Pál a mennyei Krisztust hirdette; az ő publikuma ebben hitt s ezért nem is volt szüksége arra, hogy embervoltát bizonyitgassa. — Pál tarsusi ember volt. Tarsus abban az időben a hellén műveltség egyik gócpontja, a filozófia és a mysteriumok otthona volt. Ha ilyen környezetben ez a tarsusi polgár *egy Jézus nevű* zsidószekta-istenről hallott, a hozzá fűződő egyéb képzetek sem lehettek idegenek előtte. (99. l.) Pál előtt Antiochiában már volt keresztyénség. Antiochia az Adonis-kultusz egyik fészke. *Tehát az evangélium eredetileg nem egyéb, mint judaizált Adonis-kultusz.* (100. l.) A törvény tiszteletében felnevelt Pál látta, hogy Antiochiában hogyan keverik össze a zsidó eszmékkel az Adonis-hitet — s ezen felháborodott. A törvényben (Deut. 21_{23}) meg volt irva: „Átkozott legyen, aki a fán függ." Úgyanezt a ceremoniát volt alkalma Jeruzsálemben is burleszk formában látni. „*Ekkor mintha fény villant volna meg előtte. Hátha a syr Adonis, a phryg Attis és egyéb ünnepeknél az isten tényleg önmagát áldozza fel s életét adja a világért?*" (101. l.)[2]) Hogy ez a megtestesülés és áldozat *tényleg* megtörtént-e, azt sem

[1]) Ide szabad kérdőjelet tenni. Lásd $1_{26\ 27}$.

[2]) Ez Drews gondolata is, azért kell Pálnak ezen gondolat súlya alatt összeroskadni s megtérni.

Pál, sem a hivek nem keresték. Nekik az *eszme* volt minden. (102. l.) Igy teremtette meg Pál a szellem világa és az anyag világa között az összekötő kapcsot, a hit egységes világnézetét az eszmei Krisztus személyében, amin az antik filozófia és vallások hiába fáradoztak. Krisztus (a megváltás elve) azonban *Pálnál nem valóságos, hanem csak allegorikus ill. symbolikus személy.* (116. l.) Neki Jézus nem azért megváltója, mert mint történeti személyt tisztelte s becsben tartotta, hanem mert a názáreti Jézusról *egyáltalában semmit sem tudott.* Ha tudott is róla, ez a Jézus az ő vallásos világnézetének megalkotásában nem játszott szerepet. (119. l.) A keresztyénség synkretisztikus vallás. *Nem Jeruzsálemben, hanem Antiochiában keletkezett, Adonis kultuszának a főhelyén* (ami azonban nem zárja ki azt, hogy Jeruzsálemben is lett légyen egy Messiás-hivő gyülekezet).

Az evangeliumok se a „történeti Jézus" képét adják. Nem történeti források, hanem hivők irásai, a keresztyén gyülekezet felfogásának irodalmi emlékei. A synoptikus evangéliumoknak még lehetne valami történeti jelentőségük, de Jánosé tulságosan dogmatikus arra, hogy történeti forrás lehessen. Márké a legrégibb evangélium. „Máté és Lukács Márkra támaszkodnak s az uralkodó nézet szerint mind a háromnak van egy közös aramnyelvű forrása[1]) s amely Jézus tanitását foglalta magában." (124. l.) Márk szerint Jézus a Messiás. Az egész elbeszélés ennek a meggyőződésnek az igazolására szolgál. A bizonyitékok nagyobbrészt csodák. A beszédekkel nem törődik, a dolgok egymásutánját már nem ismeri. Még kevesebb forrásértéke van Lk.-nak, amit egy ismeretlen pogány keresztyén a 2. század elején irt s Mt.-nak, amit meg nem is egy, hanem több szerző az egyház érdekében állitott össze. (127. l.)

A nem Márkból vett anyaguk se nagyon megbizható (Jézus születése, a passzió tört. legendás kibővitése.) A „nagy beszédforrás" teljesen ismeretlen X. Az evangéliumokból az ősegyház hitét lehet megismerni. De azt, hogy Jézus hogyan gondolkozott, mit tett, mit tanított, hogyan élt s hozzátehetjük: hogy egyáltalán élt, — azt az evangéliumok nem bizonyitják. (131. l.)

Jézus életéről más forrásokból se tudunk bizonyosat. Josephus egyik helye betoldás, a másikban pedig Jakab testvérségét nem vérrokonságra, hanem hittestvérségre kell érteni. Suetonius helye nem Krisztusra vonatkozik, Tacitusé pedig későbbi toldás.

[1]) Határozott tévedés. Az uralkodó nézet az, hogy Mt. és Lk. — Márkot használták forrásnak. Márkon kivűl volt *még egy* közös forrásuk, a „Logia" — Jézus beszédeinek a gyűjteménye. A Logia tehát nem mind a három evang. forrása, hanem csak Mt. és Lk-é.

Csak Jézus beszédei szolgáltathatnák történetiségének a bizonyságát. Azonban ezeket se jegyezték le rögtön. Az evangéliumokban nem is aramul, hanem görögül vannak meg. Az „aram beszédforrás-"t is a hagyomány találta ki. Egy Jézus szájába adott mondásról se biztos, hogy Jézus mondta volna. (148. l.) Ezek a beszédek nem csupán Jézustól származhatnak, hiszen az evangéliumokban alapjában semmi olyas nincs, ami a korbeli zsidó erkölcsöt felülmulná, a stoikusok és a többi hellén ókori bölcsek tanitásait nem is emlitve. (149. l.)

„*Jézus élete, ahogy azt a synoptikusok megirják, nem más mint a Jézus nevű isten kultuszának ápolására alakuit egyház metaphysikai képzeteinek, vallásos reményeinek* s *külső és belső élményeinek történeti formában való összefoglalása. Mondásai, beszédei, példázatai pedig csak a gyülekezet valláserkölcsi nézeteit, hangulatát, levertségét és győzelmi reményeit, gyülöletét és szeretetét tükrözik vissza; az evangéliumok eltérései s ellentmondásai a Messiáseszme kül. gyülekezetekben és időben elért fejlődései fokával magyarázhatók*". (152. l.)

Jézus tehát *nem emberből lett isten*, hanem emberi vonásokkal felruházott isten, — mint a legtöbb mondahős: Herakles, Achilles, Theseus, Perseus, Siegfried. — Apotheozis csak az emberi kultura őskorában, vagy pedig az erkölcsi és társadalmi züllésnek azon a fokán lehetséges, amikor az állati szolgalelkűség vagy a becstelen hizelgés nem riadnak vissza attól sem, hogy egy kiváló embert istenné svindlizzenek. A bibliában is emberré lett Istenekre akadunk a patriarchák, Josua, Simon, Eszter, Mardachai, Haman és Mózes stb. személyében. Ha Mózes és törvényadása teljesen a legenda rovására irható, mért ne volna ez lehetséges Jézusnál is?!

A keresztyénség a gnoszticizmus egy hajtása. Hogy mégis diadalra jutott s nem merült el a többi gnosztikus rendszerekkel a feledésbe, azt annak köszönheti, hogy *az általa birt eszmét történetté formálta át*, hogy Jézus igaz embervoltának, történetiségének az alapjára helyezkedett. Tehát a „történeti Jézus" kezdettől fogva nem tény, hanem dogma. (163 .l.) Ez látszik János evangéliumában, mely a gnosztikusok és a synoptikusok között közvetit s philói eszmék segitségével bizonyitja, hogy a Logos „testté lőn": a názáreti Jézus személyében élt, meghalt és megdicsőült. A keresztyénség győzelmének kivivásában ezé az evangéliumé az oroszlánrész. Az ő Jézusának a fensége homályositotta el Mithrát Attist és a többi isteneket.[1])

[1]) A Christusmythének a Péter legendáról szóló függeléke már nem tartozik ide. Drews Pétert is a legnagyobb mértékben mythikus alaknak tartja. Az utolsó mythikus akkord, amelyet megpendit, a köv. „mythikus egyenlet": Petrus = Proteus = Atlas= Janus = Mithra = Christus.

Ez Drews Arthur Christusmythe-jének a bőséges és tárgyilagos kivonata, melyre szükség volt azért, hogy Drews hihetetlen és lehetetlen állitásait a magok valóságában megismerhessük. Igazán nincs mit csodálkozni azon, hogy a német theologiai tudomány, mely ellen az eddig nem emlitett előszóban és a „jelenkor vallásának a problémájáról" szóló végszóban elég éles támadások foglaltattak, komoly figyelmére sem akarta méltatni ezt a munkát. A német tudomány kompromittálásának tekintették ezt a szenzációs könyvet (Clemen) s az a sors fenyegette Drewset egész theoriájával együtt, ami Kalthoffot, Promust és Jensent érte, hogy t. i. egy pár teljesen lesujtó kritikát irnak róla[1]) s aztán — feledésbe megy a szenzáció.

Drews azonban ki akarta kényszeriteni a theoriájával való foglalkozást. „Engedett a németországi *Monistenbund* megtisztelő felszólitásának" s Berlinben 1910. I. 31-én előadást tartott.[2]) Azután „missiói utra" kelt, bejárta Németország nagy részét, hogy tudtára adja a német keresztyén népnek azt, hogy Jézus soha nem létezett. Karlsruhe, Frankfurt a. M. Jena, Plauen, Bremen, Kiel és más városok hallották előadását, amellyel kapcsolatban a legtöbb helyen vita fejlődött ki.

A bremeni „Protestantenverein" ugyan nyilatkozatot adott ki,[3]) amelyben kijelentette, hogy Jézus létezésének a kérdése történettudományi kérdés s ennek az eldöntésére nem népgyűlések, hanem a kritika, a történettudomány s legfeljebb tudós-kongresszus lehetnek illetékesek s visszautasitotta a „Monistenbund" vitára való felszólitását, de Berlinben s másutt nemcsak tudományos, hanem keresztyén, lelkipásztori kötelességök volt a theologusoknak és a papoknak, hogy sikra szálljanak Drews theoriája ellen s az igaz tényállást érvekkel támogassák s arról nem egyházi nyilvánosság előtt is vallást tegyenek. A közönség illetéktelensége és készületlensége ugyan nyomasztólag hatott reájok, de a kényszerűség mégis leszólitotta őket a szószékek magaslatáról a korcsmai asztalok közé állitott „Rednerpult-"ra, hogy ott vitatkozzanak dohányfüstben, sörös kancsókkal telt asztalok előtt Drewssel arról, hogy élt-e Jézus, vagy pedig nem?!

A szinte végtelen áradattá dagadó vitát a berlini „Religionsgespräch" nyitotta meg. Berlinben állottak igazán nagy nyilvánosság előtt először egymással szemben az ellenfelek. Drews segitőtársai Steudel és Lipsius voltak, Jézus történetiségét pedig von Soden s vele Hollmann, Fischer és Franke

[1]) Pl. a Christliche Weltben Clemen, és külön füzetben: Beth, K. Hat Jesus gelebt? Eine Kritik der Drewsschen Christusmythe. (Berlin, Borussia 1910.)

[2]) Berliner Religionsgespräch. Hat Jesus gelebt? Reden über die Christusmythe . . . 2. Aufl. (Berlin, Kulturpolitischer Verlag 1910.).

[3]) Közölte a Christl. Welt 1910. évi 17. száma.

védelmezték. Drews nagyobbára a Christusmythe érveivel operált, csak más csoportositásban használta fel őket. Pál apostol bizonyságából indult ki. Csupán két helyen szól Pál a „történeti Jézusról". (I. Kor. 11_{23-25} és I. Kor. 15_{5}.) Mind a két hely későbbi betoldás. (15. l.) Csak Jézus halálának és feltámadásának a tényét emlegeti olvasói előtt (17. l.) Ezek az adatok azonban nem *kényszerítők* Jézus történetiségének az elismerésére. (18. l.) Az evangeliumok jólértesültsége is kétséges. Eusebius — Papias — Johannes presbyter — Márk — Péter — Jézus — ez az a láncolat, amely az evangéliumok hitelességéről tanuskodik. „Ezt azonban higyje, aki akarja". (18. l.) Az evangeliumok legalább negyven évvel később keletkeztek, mint Jézus élt. Mit tudunk mi 40 év előtt elhalt nagyszüleink, vagy szüleink életéről, akikről nem maradt irás? A „Logia" előbbről való ugyan, de az sem rögtön akkor keletkezett, mikor Jézus elmondta az ő szavait. Az evangeliumok Jézus jellemrajzát adják. Az a kérdés: istenitett embert, vagy emberré lett istent rajzol-e a Márk evangéliuma? Pálnál Jézus isten. Ha Jézus ember lett volna, egy évnek elégnek kellett lenni az ő apotheozisára. Ez azonban „Ungeheuerlichkeit". Minden rejtélynek a kulcsa a kezünkben van, hogyha Jézust emberré lett istennek mondjuk. Tényleg: kikerülhetetlen, hogy a *Kr. e. Jézus* létezését kétségbe vonjuk. A Kr. e. Jézus úgy jelent meg, mint az emberi lelkek megmentője a démonoktól „s úgy látszik, hogy az isteni közvetitő lény képzete arra az ótestamentomi *Josuára* vagy Jézusra megy vissza, aki Izraelt a pusztai nyomorúságból az Isten által igért földre, *„ahol méz és tej folyt" vagyis a tejut s a hold — az antik mythologia nagy mézeshordójának — országába* az atyák földére, az örök boldogság honába, „a menyországba" vezette. (23. l.) Pogány vallásokból a zsidók közé kerül a szenvedő s halált haló Isten képzete is. Jézus Pál számára eszmei ember (ein Mensch in der Idee), nem valóságos történeti individuum. Azért Pálnál nem lehet a történeti Jézust keresni. Máskép állana a dolog, hogyha profán irók irnának Jézusról. Ezek azonban nem irnak róla. Úgy hogy végeredményben azt állitja: *„egy komoly történész se tartja az evangéliumok elbeszéléseit mythusoknál, kegyes költeményeknél s legendás kitalálásoknál egyebeknek, hogyha nem azzal a gondolattal kezdett velök foglalkozni, hogy történetet kell találnia bennök"*. (29. l.)

A Drews pártján levő Steudel és Lipsius nem tették mindenben magukévá Drews álláspontját. Steudel pl. nem vonja kétségbe, hogy Jézus csakugyan élt, csak a „liberális theologia" iránt való ellenszenvétől indittatva tartja szükségesnek erősen aláhúzni azokat a nehézségeket és problémákat, melyek a „történeti Jézus" képe ellen szólanak.

Lipsius pedig a „liberális theologia" Jézusának vallásos jelentőségéről beszél s azzal végzi, hogy „a történeti Jézus számunkra egy halvány alvilági árnyék s vele együtt számunkra az eredeti keresztyénség világ- és életnézete is meghalt". (79. l.)

Drews theoriáját von Soden szedte szét kegyetlen kézzel. Az igazságot kereső és szerető theológus önérzetével s nagy készültséggel csapott le Drews minden légből kapott állitására, úgyhogy Drews válaszában kénytelen volt a Kr. e. Jézus bizonyitására használt vegetáció-mythusok és a buddhizmus, valamint az ős Agni kultusz talaját elhagyni s asztral-mythologiai álláspontra helyezkedve magyarázni a „Christus-mythe" keletkezését! . . . Von Soden Drewssel szemben kimutatja, hogy:

1. Jézus zsidó kortársai nem szólnak Jézusról, de ennek meg van a maga oka. Azonban sem ezek, sem a későbbi zsidók nem vonták kétségbe Jézus létezését.

2. Tacitus helye hiteles. Ilyet 5. századbeli keresztyén nem költ.

3. A Kr. e. Jézus létezését Drews semmivel sem bizonyitotta. Josuáról, akit Robertson napistennek tart, a Jézus-korabeli zsidók csak azt tudták, hogy Mózes utóda s Kanaán meghóditója volt. Kanaán alatt pedig senki sem értette a tejút s a hold országát. Ki fogja Salamon szavait: „színmézet csepegnek a te ajkaid, én jegyesem! Méz és tej van a te nyelved alatt" (Énekek éneke 4_{11}.) arra magyarázni, hogy a tejútat szerette volna megcsókolni?!

4. A naasszenus szektát a Kr. u. 2. századból ismerjük, hogy Kr. e. létezett volna, arról nem tudunk semmit.

5. A therapeutákat Philo leirásából ismerjük, aki azonban egy szót sem szól arról, hogy kultuszok istenét Jézusnak hivták volna.

6. A jessezusok sem Jézus, sem Josua, hanem Jesse után nevezték magukat.

7. A nazarénusok szektájával való érvelés meg lehetetlen: Nazareth nem létezett, csak kitaláltak egy ily nevü várost. A nazarénusok pedig az ő vallásuk hősét, aki pedig valósággal nem létezett, amikor embert csináltak belőle, a nem létező Názárethtel hozták összefüggésbe. Azt hitték, hogy Názáreth város, s Jézust a város után nevezték el, a várost magát pedig csak később találták ki! . . .

Az egész „Kr. e. Jézus" létezése be nem bizonyitott, légből kapott állitás.

8. A keresztyénség gyors elterjedésének a magyarázata a zsidók Messiás hitének és a megváltás után való sovárgás általánosságában található.

9. Azt az egyet el kell ismerni, hogy a keletkező egyház a a meglevő szavakkal és fogalmakkal fejezte ki magát, sok

képzetet, symbolumot, istentiszteleti cselekvényeket vett át más vallásos közösségektől. Ez azonban nem Jézussal egy időben történt.

10. Az evangéliumok először nem olyan későiek, mint Drews állitja, másodszor egész drámai elevenséggel van Jézus élete pl. Márkban elbeszélve, mely telve van zsidó quisquiliákkal, miket kitalálni, ha tényleg el nem mondattak volna — nem lett volna érdemes. — Jézus és az első evangélium között 40 év telt el. Közben azonban többen megpróbálkoztak evangéliumirással. S akkor is: Jézust nem lehet a mi öreg anyánkkal összehasonlitani, aki kandalló mellett egy mesét mondott, kakaót kevert, vagy harisnyát stoppolt. Ehhez járul még a zsidók *iskolázott* emlékező tehetsége.

11. Ranke, vagy Treitschke történeti munkáihoz az evangéliumok nem hasonlithatók, de történelmi munkák Livius értelmében.

12. Jézus tanitásának az eredetiségét sem szabad kétségbe vonni. Hiszen még most is nagy a hatása s eleven az ereje.

13. Az evangéliumban nincs „minden megmenthető" Jézus beszédeiből. Az Actában levő jézusi mondás és a Pál által idézettek szintén nincsenek az evangéliumokban. Ezeken kivül is van még olyan „agraphon" több is, melynek a hitelességét nincs okunk kétségbe vonni.

14. Az a tétel sem áll meg, hogy Jézus nem emberből lett isten, hanem istenből lett ember, mert Pál apostol eszméinek indulópontja egy ember, akit ártatlanul kivégeztek, aki isteni fenség és tisztaság benyomását tette hiveire, akiben a zsidó nép Messiás-reménysége és vágyakozása — *egész másképen teljesedett be*, mint ahogy azt ők hitték.

A Jézusról való eddigi tudományos felfogás sokkal megbizhatóbb s nagyobb valószinüségen alapszik, mint Drews theoriája, azért ennek igazsága mellett továbbra is megmaradunk. „Jézus Krisztus, tegnap és ma s mindörökké ugyanaz marad."

A berlini vallásos disputának von Soden beszéde volt a legkiemelkedőbb momentuma. Utána Hollmann mutatott rá; a Schmiedel által konstruált 9 oszlopra, melyen a történeti Jézus életének épülete nyugszik a Pál apostol leveleinek azon helyeire, melyek Jézus történetisége, isten, de ember volta mellett is bizonyitanak. (Gal. 1_{19}. I. Kor. 9_1. 11_{23-25}, 15_{3-11}. Gal. 3_1. Phil. 2_8, 5_8.) Francke pedig Lipsius ellen fordul s a történeti Jézus jelentőségével foglalkozik. Művészet, irodalom, bölcsészet, mind foglalkozik vele. Nincs olyan kérdés, amelyet Jézus meg ne világitana. Individualizmus, lelki élet, nőmozgalom, nevelés, mind uj világitást nyer a történeti Jézus által. Az evangélium ezenfelül oly argumentumokat tartalmaz a Mammonizmus és a kapitalizmus ellen, hogy ezeket a

a szocialisták semmiképp ki nem engedhetik a kezökből. Erre a szövetségesre nagy szükségök van, mert a történeti Jézus ad törekvéseiknek eszményi jelleget.

Von Soden beszédének a hatását Drews válasza nem volt képes lerontani. Ez a válasz legfeljebb az ő rettenthetetlen talpraesettségéről tesz bizonyságot. Mikor ugyanis von Soden körülbelől valamennyi bizonyságát a Christusmythének a maga valóságára redukálta, Drews egy ujabb theoriát fejt ki részletesen. A Christusmythében csak érinti a „Josuamythus"t. Válaszában pedig az összes ótestamentumi Josua, Jézus, sőt a görög Jasios és Jason nevű egyéneket, hősöket és „isteneket" is egy kalap alá veszi, hogy Jézust velök egyenlővé tegye. „Mint Josua, Mózes utóda, 12 segitőtárssal kel át a Jordánon s a Jordánon túl a passah-bárányt elkölti velök, mint Josua, Sach. 3. és 6. fej.-nek a prófétája a zsidókat Jeruzsálembe, az igéret földére visszavezeti, épugy viszi át Jason is az ő 12 hősét Kolchisba. És mit csinál ott? Megkapja az arany gyapjút. Tehát a vizen való átmenetel itt is bizonyos kapcsolatban van a kossal ill. a báránnyal. Végül azt is látjuk, hogy Jézus ugyanazon a módon körüljárja Galileát (Galil, [gelil] = kör) az ő 12 tanitványával, Jeruzsálembe, az igéret földére megy, ott hasonlóképen bárányáldozatot végez s az „úrvacsoráját" elkölti 12 tanitványával. Valamennyi esetben napimádással állunk szemben, még pedig a napnak a Zodiacuson, vagyis a 12 állatképen való átmenetele áll előttünk, a mikor t. i. a nap tavasszal a kos, vagy a bárány jegyébe lép, miután január és február hónapokban, vagyis a viz hónapjaiban, mikor az égen a vizöntő és a halak uralkodnak, a viz országán keresztül ment — végeredményben tehát asztralmythussal van dolgunk." (66. l.)

Ilyen és hasonló theoriák felállitása után nem lehet azon csodálkozni, hogy a szakemberek Drews Arthurt az ő Christusmythéjével nem voltak hajlandók komolyan venni s hogy meglehetős csipős és éles megjegyzéseket tettek az ő mythologiai boszorkánykonyhájára. Igen sokan csak Drews állitásainak abszurd-voltát látták s ahelyett, hogy komoly fegyverekkel szálltak volna szembe, a gúny s nevetség fegyvereit vették ellene igénybe.

Ez a harcmodor soha sem volt olyan jogosult, mint a Christusmythe ellen. Strauss első „Leben Jesu"-ját (1835.) négyféle formában is megpróbálták nevetségessé tenni. Először Napoleon életének mythikus recept szerint való megirásával figurázták ki. Ez a geniális karrikatura 1836-ban jelent meg, a Kalthoffal folytatott viták alkalmával a „Bremer Beiträge" feltámasztotta, dr. Antal Géza pedig onnan magyarra is leforditotta.[1]) Ugyanebben a modorban Luther életét is meg-

[1]) Lásd a Theol. Szaklap VI. évf. 4. számát (1908.).

irta Wurm (Julius Friedrich) Dr. Casuar álnév alatt, egy ismeretlen pedig francia nyelven irta meg Strauss életét úgy ahogy 1000 év múlva az akkori történet ő róla is, mint mythikus személyről fog megemlékezni. 1837. nov. 10. pedig Friedr. Heinr. von der Hagen berlini professzor tartott egy szatirikus beszédet a „Deutsche Gesellschaft" Luther lakomáján „dr. Luther Márton meséjéről." Ez 1838-ban két izben, 1883-ben új kiadásban is megjelent. A Bibel-Babel vita idején újra feltámasztották „Fibel und Fabel! Der Luther Mythos! Beweis, das Dr. Martin Luther nie gelebt hat" cim alatt s ellátták időszerű kommentárokkal is. A legjobbkor azonban most, a Christusmythe megjelenése után közölte a Christliche Welt 1910. évi 15. számában.[1]) Ezek a szatirák találják legjobban fején a szöget. Azzal a methodussal ugyanis, amellyel Drews „bizonyit", mindent be lehet bizonyitani s le lehet tagadni is, csak elegendő esze legyen az embernek az alkalmazására. A tények nem számitanak. Ha a dolgokat oly tág lelkiismerettel hasonlitjuk össze s annyira nem vesszük semmibe se a hasonlóságokat, se pedig a különbségeket, akkor a legkülönbözőbb dolgokat is összeköthetjük az egyenlőségi-jellel ill. kifejezhetjük u. n. „mythikus egyenlet" formájában; amire Drews elegendő klasszikus példával szolgál. Ami Strauss módszerére s könyvére alkalmazva túlzás volt, az Drewsre vonakoztatva, sajnos, nem nevezhető annak.

Akadtak, akik az egyszerűbb nép lelki egyensúlyát úgy akarták helyreállitani, hogy elismert tekintélyeknek Jézusról szóló nyilatkozatait gyűjtötték össze. Előbb a királyok, fejedelmek jutnak szóhoz, utánok következnek az államférfiak, tudósok s legvégül a költők és művészek.[2]) A jellemző sorrendben igazán kiváló férfiak jutnak szóhoz s nyilatkozataik is érdeklődésre tarthatnak számot, ha nem bizonyitanak is.[3]) A kegyes hit azonban inkább tettekben, nagy tömegdemonstrációkban adott kifejezést felháborodásának a Christusmythe felett s ama meggyőződésének, hogy Jézus élt! Berlinben pl. a Busch-cirkuszban 5000 ember tiltakozott Drews hypothezise ellen s ugyanakkor majdnem valamennyi berlini templomban a Christhusmytheről prédikáltak.

A konzervativ theologiai körök különben az egész

[1]) Különlenyomatban is megjelent „Beweis, dass Luther nie existiert hat" c. alatt. (Heinr. Bauer, Marburg i. H.)

[2]) D. M. Hennig: Was berühmte Männer über Jesus sagen. (Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg.) U. ott s majdnem ugyanazzal a tartalommal, finomabb kiállitásban és négy képmelléklettel: D. M. Hennig: Christuszeugnisse [.] Aussprüche berühmter Männer über Jesus von Nazareth.

[3]) Az érvelésnek ez a hatásos, de kevés bizonyitó erejü fajtája még Szelényi Ödön dr. kiváló munkájába, „Az ev. keresztyénség világnézeté"-be is belecsuszott, ép a bibliáról szóló szakaszba (141. l.), ahol az evang.-ok hitelessége kérdésében Goethet idézi tekintélynek.

Christusmythe-ügyet a liberális theologia bajának tekintik s tárgyilagos szemlélői akarnak lenni a vitának. Aminek meg is van a magyarázata: két nagyon rossz közül nem érdemes egyet sem választani. A Christusmythe Jézus isten-emberi természetéből csak az istenit, a liberális theologia pedig csak az emberit tartja meg. Mind a két álláspont elfogadhatatlan számunkra.[1])

A liberális theologusok azonban kénytelenek voltak védekezni és irodalmi téren is visszaverték Drews támadásait. A vitairatok között a legterjedelmesebb és legalaposabb Johannes Weissé, aki a vita újtestamentumi összes vonatkozásait megvilágitja.[2]) Clemen[3]) egyetemi publikum keretében foglalkozott a kérdéssel, Weinel[4]) pedig a „történeti Jézusnak" úgy radikális, mint „pozitiv" ellen zőivel felvette a küzdelmet, sőt formálisan ki is tanitotta azokat, akik „nagy közönség" előtt kénytelenek Drewsszel szembeszállani, a leghathatósabb s perdöntő argumentumokra. A Drews által támasztott mozgalmat Jenssen és mások is ki akarták használni saját theoriáik érdekében. Jenssen előadásai sorompóba szólitották Jülicher Adolfot is, aki a berlini vita után egy hónappal Marburgban adta elő a maga lesujtó véleményét úgy Jenssen, mint Drews theoriáiról.[5]) Részletkérdések is bőséges megvitatást nyertek. Chwolson[6]) a talmud bizonyságát idézte Drews fejére, Zimmern[7]) a babyloni anyagot gyűjtötte össze. A theologusok gondolatmenetéhez nem szokott laikusok is beleszóltak a vitába.[8])

Drews sem maradt egyedül. Steudel, aki vele küzdött

[1]) K. Dunkmann: Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ. Ein kristischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung. 2. kiad. (Leipzig, Deichert 1911.)

[2]) Jesus von Nazareth Mythus der Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews und Jensen. (Tüb. Mohr, 1910.) Ezeket az előadásokat 1910. III. 31. és IV. 1-én tartotta Berlinben a „Theol. Ferienkursuson". Az előadásról szóló tudósitást l. a Chr. W. 1910. évi 16. számában. Weissnak egy másik beszéde (Mannheim 1910. IV. 24.) is megjelent Die Geschichtlichkeit Jesu. Zwei Reden . . von Prof. J. Weiss und Prof. G. Grützmacher c. alatt. (u. ott.)

[3]) D. Dr. Carl Clemen: Der geschichtliche Jesus. Eine allgemein verständliche Untersuchung der Frage: Hat Jesus gelebt u. was wollte er? (Töpelmann, Giessen. 1911.)

[4]) H. Weinel: Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? (Tüb. Mohr, 1910.) Lásd a 87. s köv. l. „Nachwort. Mit welchen Gründen Arthur Drews kämpft und wie mann ihm entgegentreten kann?"

[5]) D. Dr. Adolf Jülicher: Hat Jesus gelebt? Vortrag, gehalten zu Marburg am 1. März 1910. (Marburg, Elwert. 1910.)

[6]) D. Chwolson: Über die Frage ob Jesus gelebt hat (Leipzig. H. Haessel 1910.)

[7]) Heinr. Zimmern: Zum Streit um die „Christusmythe" (Berlin, Reuther u. Reichard.)

[8]) I. P. H. Rotus: Die Geschichtlichkeit der Person Jesu, der Trost eines Wahrheitssuchers. (Frankfurt a. M. Diesterweg 1911.)

Berlinben, tollal is védelmére siet.[1]) Egy karlsruhei tanártársa is lándzsát tör mellette.[2]) Ő maga sem hagyta magát s a megjelent vitairatok egy részére válaszolt a Christusmythe II. részében: „Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu" c. alatt.[3]) Ebben a szenvedélyes hangon megirt könyvében különösen a profán irók tanuságának a megdöntésére és Jézus beszédeinek az eredetiségökből való kivetkőztetésökre törekszik. Legjellemzőbb a könyv mottója: Luk 11_{52} s Luther énekének a travesztálása, az előszó végén: Und wenn die Welt voll — Theologen wär' und | wollt' uns gar verschlingen, | so fürchten wir uns nicht so sehr: | es soll uns *doch* gelingen! — Berlini beszédének a hangja mérsékelt, tárgyilagos és komoly volt. Másutt is óvatos igyekezett lenni a nyilvánosság előtt. Könyveiben azonban a józan mérséklet útjáról letér s fanatikus lenézéssel s megvetéssel telve tárgyal a theologusokkal.

A Christusmythe első részének bőséges kivonatolása után nem sok értelme volna annak, hogy a második rész mindenáron bizonyitani akaró újabb érveit részletesen ismertessük. Az egész kérdéstől s a nyomában megindult vita útvesztőjétől is szerencsére távolabb állunk, mintsem hogy tüzetes tájékoztatóra lenne szükségünk benne. Visszhang nélkül azonban nem maradt nálunk sem a Christusmythe. A „Szabadgondolat" c. folyóiratnak egy egész füzete foglalkozik magával a problémával Kautsky, Kalthoff és Steudel műveinek a nyomán.[4]) Drews neve, ha jól látom, elő se fordul a füzetben, pedig nagyon beleillene a társaságba. Az öt cikk közül négy a Christusmythe álláspontján áll. Szemelvényül elég, hogyha Timár Miklós: Élt-e Jézus? cimű nem egészen két és fél oldalas cikkének a „pozitiv" részét idézem.[5])

„Hogyan magyarázható tehát a Jézus legenda keletkezése?

A legenda gerincét az ótestamentumnak Messiás eljövetelére vonatkozó jóslatai szolgáltatják.

Messiás Dávid nemzetségéből leszen (Jeremiás XXIII. 5. 6.) ezért kétségtelenül Dávid nemzetségének városában, Betlehemben fog világra jönni (Micha V. 2.), eljövetelénél fény támad az égen, melyhez királyok zarándokolnak, majd ajándékokkal megrakódva (Jézsajás LX. I.), egy prédikátor fogja előkésziteni útját (Ézsajás XL. 3.), „egy szamáron

[1]) Friedr. Steudel: Im Kampf um die Christusmythe. (Jena, E. Diederichs 1910.) ugyanott jelent meg: Ernst Krieck: Die neueste Orthodoxie und das Christenproblem.

[2]) Arthur Böhtlingk: Zur Aufhellung der Christusmythologie (Frankf. a. M. 1910).

[3]) Jena, E. Dlédérichs 1911.

[4]) 1912. január havi füzet.

[5]) 8. l.

lovagolva jő királyod" (Zachariás IX. 9.), szegény ő és szamáron ül, utódja pedig Jézusnak neveztetik (Mózes V. 31. 7.)

Ha mindehez hozzávesszük még, hogy a legenda többi elemét teljesen megtaláljuk a görögöknél és rómaiaknál akkor már teljesen ismert Buddha legenda körben, világosan áll előttünk az emberiség egyik leggyönyörűbb legendájának a keletkezése is.

De világos az is, hogy vagy elfogadjuk Krisztusnak, az istenfiának, a megváltónak a létezését, vagy el kell ejtenünk azt a tanitást is, hogy Jézus nem élt volna.[1])

Renanék 50 százalékos kiegyezésére az evangeliumok alapot nem nyujtanak."

Miután a lap szerkesztője a Krisztus legenda keletkezésének a kérdését ily játszi könnyedséggel megoldotta, amit annál könnyebben megtehetett, mert ebben sem a profán irók, sem Pál Jézus történetisége mellett szóló tanubizonysága nem akadályozta, hiszen véleménye szerint „Pál 14 levelében (!!) Krisztusnak földi alakjáról mit sem tud," nem szabad csodálkoznunk azon se, hogy amit a munkatársa mond: „a komoly történetirás nem talált egyetlen adatot se, mely az evangéliumok Jézusát igazolná. Se pogány, se zsidó, se keresztyén irások nem irnak róla egyetlen történelmi hitelességű szót se. De talált adatok egész tengerére, mely az evangéliumok Krisztusát igazolja. Jézus születése naiv és tudatlan mese. Krisztus születése a világhistoria egyik fordulópontja." (2. l.) Sőt ezek után az se lep meg, hogy egy az egész keresztyénséget más vallásokból származtatja. „A keresztyén egyház szervezete, a keresztyénség speciális — minden más vallástól különböző! — erkölcsi tanai, — az evangéliumok, Krisztus, az istenember, a megváltó, a keresztrefeszitett, megdicsőült stb., kivétel nélkül átvett legendái a már akkor nyugaton elterjedt és közismert vallásoknak." (9. l.) A szabadgondolkodásnak eme igazán sikerült szemelvényei s — szabadon kigondolt állitásai előtt hajtsuk meg sürgősen az elismerés lobogóját! S az események és ellentétek halvány vázolása után lássuk a kérdést magát.

III. Jézus történeti létezésének a feszegetése teljesen indokolatlan és szükségtelen. Nemcsak az egyházak, a hivők hitetlenek, tudósok és tudatlanok consensusa miatt, hanem azért is, mert sem új felfedezések, sem a források nem indokolják a velök szemben való teljes bizalmatlanságot. Ha azonban, akár történeti, akár vallásos érdekből valaki a kérdést felveti: a theologiának nincs oka megfutni előle. Egy kicsit a kenyeres tarisznyáját féltő önzés vádját vonja

[1]) Ha ebben a vagy-vagyban valami logikai, vagy más hiba van, az Timár Miklós rovására esik. En csak idézem.

ugyan magára, mert ez a nemes gyanu mindig kéznél van, de mivel ma a theologia nem kizárólag egyházi tudomány, nem fél az igazsággal való szembekerüléstől sem. A mindeneket megvizsgáljátok" s a „lélek mindeneket megvizsgál még az Istennek mélységeit is" elvek nincsenek eltemetve a bibliában. A protestáns theologia belőlők él[1]) s függő helyzete dacára is sok igazságot köszönhet neki a tudomány és az emberiség. Illetékessége pedig kétségtelen. A keresztyén vallás keletkezése egyike a világtörténelem legnehezebb problemáinak. Világos képet csak évtizedes odaadó munkásság után nyer róla az ember. Jézusról és az evangéliumokról ugyan mindenki tud valamit, de ez még nem elég, hogy szakértőnek is feltolja magát. (Jülicher i. m. 8. l.)

A kérdés maga történeti. Az egyház létkérdése. Szorosan, szinte elválaszthatatlanul összekötik vele Jézus vallásos és egyházi jelentőségének a kérdését is. Ezeket a kérdéseket azonban el kell egymástól választani.

Jézus létezését a történettudomány azzal tudja bizonyitani, ha Jézusnak valamely emlékét, a róla szóló hagyományt, vagy az ő hatását tudja felmutatni.

Emlék nem maradt tőle. Se ruhájának egy foszlánya, se a kezeirása. A varratlan köntösök s egyéb ereklyék kegyes üzletek. A kezeirását, a lába nyomát eltüntette az idő Palesztinában még a szelleme sem otthonos.[2])

Hagyománnyal többel rendelkezünk. Ha a kritikusok egy részének igaza van, van olyan levél az újtestamentumban, mely az ő tanitványától, esetleg édes testvérétől származik.[3]) Ott vannak Pál apostol levelei s mindenekfelett a synoptikus evangéliumok. Mig a levelek csak említést tesznek róla, ritkán egy-egy szavát idézik, addig az evangéliumok egész élettörténetét elmondják. Igaz, hogy ha az evangéliumokat közelebbről megnézzük a három tanusága egyre, Márkéra zsugorodik össze, a másik kettőből azonban egy új bizonyságot lehet kihámozni s restaurálni az u. n. *Logia* képében, mely Jézusnak a beszédeit tartalmazza. A „Logia" eredeti formájában nem maradt fenn, hanem csak Máté és Lukács feldolgozásában, azonban rekonstruálása részben sikerült. Formája ismeretlen ugyan (ha nem teljesen = X is, ahogy Drews mondja), de anyagának nagy része ismeretes és fölötte becses. Ez a két könyv: Márk evang.-a és a rekonstruált

[1]) Wernle: Einführung in das theol. Studium 1—10 l.

[2]) Rohrbach P.: Im Lande Jahwes und Jesu 2. kiad. (Berlin, Fortschritt 1911.) c. könyvében leirja, hogy a jeruzsálemi sirtemplomban hogy csalják a népet *az égből leszálló tüzzel,* amit régen beolajozott dróton állitottak elő, legalább az illuziót megőrizve, ma azonban a patriarcha gyufával „idéz elő" 313. l.

[3]) Még a Handbuch zum Neuen Testament c. legújabb kommentár sem zárkózik el egészen attól a nézettől, hogy Jakab levele Jézus testvérétől való. (Lic. Dr. Hans Windisch: Die katholischen Briefe 3. l.)

„Logia“ az utolsó biztos hagyomány Jézusról. Ezek mögött a szóhagyomány hidalja át az ürt Jézus és első életirói között. A szóhagyomány megbizhatóságának Jézus egyénisége a biztositéka. Jézus oly autoritativ öntudattal birt s tanitványai úgy csüggtek rajta, hogy gyorsirók jelenléte nélkül is fel lehet tenni egyes nyilatkozatainak hiteles megőrzését.

Az evangéliumokból, vagy helyesebben a Márk evangeliumából és a Logiából az a benyomásunk, hogy azok egy húsból vérből való, Galileában élő s később Jeruzsálemben „keresztre“ feszitett próféta életét mondják el,, akit tőle távol állók a Messiással azonositottak s aki maga is Messiásnak tartotta magát. Embervoltának bizonysága: anyja s több testvére (Mk 3_{31}.); tanitványai s ellenségei; haragja, könnyei (Mk 10_{14} és Lk 19_{41}); imádkozása, s mindig bizonyos szituációknak megfelelő beszédei. Jellemző a róla szóló hagyomány kialakulása, Márknak a másik két synoptikus által való felhasználása s anyagának a kibővitése. Nem minden legenda az evangéliumokban; valamennyi evangéliumnak van szilárd magja, mely köré a kifejlődött hagyomány rakódik: ez az összbenyomás. — A bonyolult „synoptikus“ viszony a legevidensebb bizonyitéka annak, hogy az evangélisták nem költeményt irtak, hanem hagyományt jegyeztek fel, mellyel nem bánhattak teljesen a magok kénye-kedve szerint. Ezt Lukács prologusa is bizonyitja. Azt az egyet feltétlen bizonyossággal meg lehet állapitani, hogy az evangéliumok irói Jézust történeti személynek tartották s épen a róla szóló történeti hitelességű hagyományt akarták összegyűjteni. Az ő öntudatokban egy paránya sincs annak. vagy legalább műveikből egyáltalán nem lehet arra következtetni, hogy ők „Agni születésére“ gondoltak Lk. 1. 2. megirásánál, vagy hogy Hámán és Mardachai sorsát akarnák megirni a passióban. Annak sincs semmi nyoma, hogy Jézust vegetáció-istennek, nap, — vagy tűzistennek, vagy — az ótestamentumi Josuának tartották volna. (Von Soden.)

Jézushoz legközelebb Pál apostol áll. Az ő levelei szolgáltatják Jézus történetiségének legszilárdabb bizonyitékait. Igaz ugyan, hogy akadt olyan theologus, aki ezeket a leveleket — valamennyit! — hamisitványnak deklarálta s az is igaz, hogy Drews épen a bizonyitó erejű helyeket tartja betoldásoknak, azonban ennek az előrehaladott tudománynak nem kell behódolnunk. Nemcsak I. Kor. 11. és 15. hosszabb részletei bizonyitanak Jézus történetisége mellett, hanem az egy két szóból álló megjegyzések is: Róm. 1_3., Gal 4_4., Gal. 1_{19}., Róm. 8_3 stb.[1])

[1]) v. ö. Rich. Drescher: Das Leben Jesu bei Paulus. (Giessen, Töpelman 1900.)

Jézus életének a forrásai között Pál apostol levelei azonban csak másodrendű forráskép szerepelhetnek, ama különös viszony miatt, melyben ő Jézussal áll. Jézus Messiás-voltáról szilárdan meg lévén győződve, oly (nem mythikus! hanem) *theologiai* formába önti Jézusról való tudását, hogy az történeti forrásnak csak nagy levonásokkal volna használható.[1]) Jézus praeexistenciája, élete, halála, megdicsőülése s újra való eljövetele oly szoros kapcsolatban állanak nála, hogy nem lehet őket egymástól elválasztani. Az evangéliumokban azonban a hagyomány későbbi toldásai szinte maguktól leválanak. (Pl. Luk. 1. 2. v. ö. Mt. 1. 2.)

Az evangéliumok életteljes képet adnak Jézusról. Életének egyes eseményeit nem időrendi s pragmatikus összefüggésben beszélik el, de azért közölnek annyi jellemzőt róla, amennyiből Jézus képét meg lehet alkotni. (Bousset.) Az elmosódó háttérből élesen kidomborodik egész egyénisége. Nem olyan, hogy másokkal össze lehetne téveszteni. Egyszerű külső keretben, hatásokban gazdag életet él. Keresi a magányt; ő veszi egyedül komolyan a hitet s a belőle fakadó igaz erkölcsöt. Beszédei, tettei, fellépése Istenbe vetett bizalmat sugároznak s bizalmat keltenek. Tanitványai vannak, akik mindent ott hagynak érte. Viszont ő is sokat megtesz a hallgatóiért. A vámszedők és bűnösök pártjára áll, mert segiteni akar rajtok. Élő s minden külsőséget, megalkuvást figyelmen kivül hagyó igaz vallásossága minduntalan konfliktusokba keveri a farizeusokkal s egyéb pártokkal. Ez az ellentét halálos ellenségeket szerez neki Jeruzsálemben (templomtisztitás, a farizeusok ellen tartott beszéd) s végül keresztre juttatja. A lázongó nép kikényszeriti a római hatóságtól a halálos itéletet.

Ez életének külső kerete. Ha gondolatvilágába, lelki életének az ismeretébe akarunk belehatolni, a források ahhoz is adnak anyagot. Különösen a „Logia." Ótestamentumi vallás és erkölcs az, amire nála akadunk csodálatos hatványban. Régi, elkopott, útszéli igazságok oly egyéni formában, hogy egész újaknak látszanak. Ugyanazt az Istent s ugyanazt az erkölcsöt prédikálja Jézus is, mint az ótestamentum vagy az irástudók egy része s az emberek mégis „elcsodálkoztak a tanitásán." (Mk. 1_{22}.) Általánosan ismert igazságokkal csinált forradalmat és teremtett új vallást. Ez is azt bizonyitja. hogy nem az igazság, hanem az ő egyéniségével fedett, az általa képviselt és megélt igazság hatott! Ő tette a vallást tiszta érzéssé, odaadássá, az erkölcsöt a szív jóságává!

[1]) Jülicher i. m. 22. l. „Aber Paulus geht eben seine eigenen Wege und leider sind viele christliche Schriftsteller nach ihm dieselben Wege gegangen: das Dogma *verdrängt* feindselig die befreundete Geschichte . . ."

Ilyesmit nem szoktak kitalálni. „A tanitvány nem lehet nagyobb a mesterénél.“

A tanitványok és hivek szeretete, csodálata és hite legfeljebb ragyogóbbá tette ezt a képet: naiv képzeletével kiszinezte s a hit virágaiból koszorut font rája. Ehhez sem előre feltett szándék nem kellett, sem más vallásoktól felvett kölcsön. A néplélek ős talaja nem volt még kiélve és kizsarolva. Mint az ótestamentum irói és költői régi hősökről, úgy tudtak Jézus hívei az ő Urukról beszélni. Lelkök mélyéből épúgy felfakadt a virág, szemökben ép úgy kigyúlt a láng. mint mikor a buddhista Buddháról, a görög és a római az ő Mithrájáról, vagy Attisáról beszélt, akiben hitt s akitől üdvösségét várta. Csak a synoptikusok és János evangéliumának, a különbözőségére kell gondolnunk hogy ezt belássuk. A synoptikusokban szóhagyomány van összegyűjtve. Ez a keresztyénség kincse. Idegenből is szerzett vagyont, az azonban egészen más. Egy pillantás az Apocalypsisre meggyőz erről (Gunkel).

Ezzel az elmélkedéssel szinte észrevétlenül át is léptünk a történet talajáról a vállástörténet területére, ahol mostanában — úgy látszik, — nem tények, hanem összehasonlitások és theoriák tenyésznek. Egy pár extravagáns elmélet miatt azonban nem szabad a tényeket ignorálni. Nagy szükség van arra, hogy a tudomány horizontjával együtt a theologiáé és a vallásosságé is nagyobbodjék s hogy ez se szűk völgyből, hanem hatalmas kilátást nyújtó magaslatról nézze a világot. Az isteni szellem és igazság kutatása a világban: ez a keresztyén vallástudomány feladata.

A vallástörténettől először csak azt várjuk, hogy Jézus korának s környezetének a vallásával ismertessen meg. Az első, ami feltünik, a valláskeveredés ténye. Ez konstatálható a zsidóknál, a görögöknél és rómaiaknál. Jézus azonban nem tart ezzel az áradattal. Mások a vallásos impulzusokat szétszórják, mint a prizma a napsugarait. Jézus összegyűjti őket magában s intenzitásukat annyira fokozza, hogy szinte gyújtó, pusztitó hatásuk van. Mások világnézetők s vallásuk alkotórészeit összekölcsönzik. Jézusról azt lehet mondani, amit ő mondott az istenországa tudósairól: hogy az ő lelkének kincseiből adott régit és ujat. (Mt. 13.$_{52}$.)

Jézus és környezete közt ebből a szempontból nagy az ellentét. Pál apostol már nem oly önálló, rá különböző szellemi irányok hatottak. Ő azonban ezeket a hatásokat még egységes világnézetté tudta összeolvasztani, azonban a későbbi keresztyének sok örökséget hoztak magukkal pogányságukból s zsidóságukból s még ezen felül is jobban alkalmazkodtak a világhoz s másokhoz, mint amennyire az Jézus szellemének megfelelt. Ebben a processzusban azonban határozottan

meg kell a határokat vonni. Lehet, hogy már Jézus tanitványai öntötték idegenből kölcsönzött formába a gondolataikat. Ez azonban épen nem bizonyit Jézus nem létezése mellett. Az evangéliumok és a keresztyénség későbbi állapotainak összehasonlitása — sajnos — sok bizonyságát szolgáltatja annak a feltevésnek, hogy a keresztyénség nem egyenes irányban fejlődött. A fejlődés nem volt mindig méltó a kezdet nagyszerűségéhez! De azért más vallásokéhoz hasonló gondolatokhoz az egyház nem csupán kölcsönzés útján juthatott, hanem — maga is produkálhatta azokat.[1])

A források Jézus képének a vonásait szolgáltatják. A szineket a tanitványok és hivek szeretete, a hátteret pedig a vallástörténet adja. Ennyi a minimum, amennyit a józan s a tényeket, forrásokat respektáló tudomány is megállapithat. A tudomány azután ide akár pontot is tehet.

Jézus vallásos jelentősége, „a mi tetszik néktek ama Krisztus felől?" kérdésre adandó felelet nem az „objektiv tudomány", hanem a hit és meggyőződés dolga. A tudomány csak a történeti tények fundamentumát bocsátja a hit rendelkezésére. Ezen azután a hit égig érő tornyot emelhet.[2])

Az igazi ellentétek nem a történeti tények megismerésének, hanem azok értékelésének a terén keresendők. Hogy Jézus élt-e? —ez a kérdés eldöntöttnek tekinthető. A Drewsféle támadások Jézus történetiségét, „az alapot, mely egyszer vettetett," meg nem dönthetik. Hogy azonban a harc mégsem akar elülni s hogy ilyen kalandos theoriák felmerülhetnek, annak az okát abban kereshetjük, hogy sokan nem a történeti igazságot keresik s abban nem találnak megnyugvást, hanem saját theoriáik képére szeretnék a valóságot elváltoztatni.

Drewsnek is ilyen „vallásos" célja volt a Christusmythével. Az egész theoria annak a gondolatnak a szolgálatában áll, hogy Krisztus nem egyéni individuum, hanem a „tömeglélek" által teremtett mythikus alak, aki azt az eszmét

[1]) A vallástörténeti anyag össze van gyűjtve: *Bruckner* M.: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältniss zum Christentum, *Petersent* E.: Die wunderbare Geburt des Heilandes és *Jacoby* A.: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum c. füzetekben. A vallásos lélek azonos megnyilatkozásait l: Nilsson, M. P. Primitive Religion c. könyvében. Az idegen vallások beszivárgásának a processzusát legjobban lehet tanulmányozni Joh. Weissnál (Christus. Die Anfänge des Dogmas.)

[2]) Jülicher i. m. 14. l. „Der Fromme darf nicht von der Wissenschaft verlangen, dass sie, was ihres Amtes nicht ist .. seine *Glaubensurteile* über Jesus ihm versiegle; aber er darf hoffen, dass sie ihm ein Feld von Geschichtstatsachen mit deren durchschnitlichen Sicherheit abstecke, ein Feld auf dem er unbehindert die Türme des Glaubens errichten kann, hoch hinauf bis in den Himmel."

testesiti meg: „*az ember istenné lett, hogy az ember istenné lehessen.*“ Ez az eszme nemcsak Krisztusban lett testté, hanem megtestesül minden emberben, aki „ujjászületik,“ hogy istennel egy lehesen. (186. l.) „*A világ élete Isten élete; az emberiség fájdalmas előrehaladása isteni szenvedéstörténet; a világ folyása egy isten élete, aki minden egyes teremtményben szenved, küzd és meghal, hogy az ember vallásos öntudatában a végesség korlátain felülemelkedjék s az egész világnyomoruság fölött való győzelmét elő-legezze magának; ez a keresztyén megváltástanban rejlő igazság.*“ (188. l.)

Ennek az idealisztikus monizmusnak akart ő helyet teremteni s azért volt arra szüksége, hogy Jézus történetiségét kétségbe vonja. A Jézus történetiségéhez való ragaszkodást theologiai materializmusnak bélyegzi, melyet a történeti tények eszmévé való magasztositásával akar pótolni. Theologiai álláspontja sok rokonságot mutat R. I. Campbellével, kinek „új theologiáját“ a Drews-vita hatása alatt s talán épen Drews hatásának az ellensulyozására ültették németbe át. [1]) Campbellnél azonban az ideális monizmus ill. az isten immanenciájának a gondolata nem csak, hogy megfér Jézus történetiségének a tényével, hanem abban Jézusnak is fontos szerep jut.

A sokféle Jézushit mindinkább három főalakulatra redukálódik. Ezeknek lényege ezekben a „Schlagwortokban“ foglalható össze: „történeti Jézus“, „mythikus Krisztus“ és „Jézus, a Krisztus“. Mindenik jelszó mögött erős pártok s egymástól eltérő világnézetek állanak. A „történeti Jézus“ a liberalizmusé, a „mythikus Krisztus“ Drewsé és a filozófiai elvonásokat kedvelő hegeliánusoké, „Jézus a Krisztus“ pedig a theol. konservativizmus jelszava. Mind a három Jézusképnek egy és ugyanaz a forrása: Az evangéliumok, az Újszövetség. Ezekből a forásokból kell megeleveníteni először a *történeti Jézus* képét, hogy neki vallásunkban, világnézetünkben szerepet juttassunk: Őt annak központjává, vagy szegeletkövévé tegyük.

A történeti Jézus létének a bebizonyitása s megvédelmezése az újszövetségi theologia feladata, amely ezzel nemcsak tudományos, hanem apologetikus munkát is végez. Nemcsak az igazságnak és a tudománynak, hanem elsősorban a hitnek és az egyháznak tesz ezzel nagy szolgálatot. A Christusmythe megjelenése és az általa okozott zavar sok gyengé-

[1]) R. I. Campbell: Die neue Theologie. (E. Diederichs, Jena 1910.) Előszót Traub Gottfried irt hozzá a vallás és a történet egymáshoz való viszonyáról. A munka angol eredetijét a Theol. Szaklap 1907. évi 7. számában B. Pap István ismertette részletesen „Az új theologia“ c. alatt.

jére figyelmeztette ezt a tudományt. A százféle nézetben megnyilvánuló fegyelmezetlenség és a helyes methodus nélkül végzett munka, az eredmények biztositásának elmulasztása megboszulták magukat. A Christusmythe azonban a theologusokat majdnem mind egy táborba egyesitette s megtanithatta őket arra, hogy a leglehetetlenebb támadásokra is el kell készülniök. Ezekkel pedig csak úgy küzdhetnek meg, hogyha minél tökéletesebbé teszik az irásmagyarázati methodust s a források alapos tanulmányozása után a tények minden kétséget kizáró megállapitására törekszenek s a biztos eredmények megismertetéséből, népszerűsitésétől sem zárkóznak el. Mert az ilyen kétségbeesett támadásokkal szemben csak a történeti tények képesek a hit és egyház igazait biztositani. A történeti valóság az a szikla, melyen minden vihar és hullám ereje megtörik.

Nagybörzsöny. *Szimonidesz Lajos.*

A buddhizmus és a keresztyénség.

Kőrösi Csoma Sándornak és a Nepálban búvárkodó *Hodgsonnak* a buddhizmus terén való úttörő munkái után a buddhizmusról szóló fordítások és önálló munkák egész áradata indul meg. A vallásellenes és a materialisztikus világnézethez hajló európaiak mohón olvasnak arról a vallásról, amely Istenről, lélekről, túlvilági életről mit sem akar tudni.

A buddhizmussal való rokonszenvezés okát abban a körülményben látjuk, hogy a különböző vallásellenes irányzatok: a pesszimizmus, a pozitívizmus, az evolució és az agnoszticizmus hívei mind megtalálják a buddhizmusban — legalább részben — azokat a tanokat, a melyekért síkra szálltak.[1])

Több filozófus élénk rokonszenvet érzett a buddhizmus iránt. Ennek legfőbb oka abban rejlik, hogy pesszimizmus érzik ki a buddhizmusnak úgyszólván minden sorából. *Schopenhauer*, *Hartman* és az ő nyomukban járók előtt nagyrészt ezért tűnik föl olyan kedvező színben a buddhizmus. A modern pesszimisták jelszavát: „jobb nem lenni, mint lenni" sokszorosan visszhangozzák a buddhista szent könyvek. A buddhista négy nemes igazság elseje is mindjárt azt mondja: „A születés szenvedés, a kor szenvedés, a betegség szenvedés, a halál szenvedés, olyannal együtt élni, a kit nem szeretünk, szenvedés, olyantól elválasztva élni, a kit szeretünk, szenvedés, el nem érni azt, a mi után vágyódunk, szenvedés . . ."[2])

A pozitívisták is, kik nem ismernek semmiféle természetfölöttit és az emberiséget teszik meg Istenné,[3]) örömmel üdvözölték a buddhizmust, hisz az is az embert teszi önmaga urává és bírájává: tehát Istenévé. A mi korunk nem

[1]) A buddhista spekulációknak a modern gondolkodáshoz való egynémely hasonlóságát Rhys *Davids* is kiemeli a V. *Fausböll* kiadásában megjelenő „Buddhist Birth Stories (1880)"-hoz írt előszavában. I. köt. LXXXV. l.

[2]) L. a második nagy, ú. n. Majjhima Nikayá-ban lévő Mahavagga I. 6.

[3]) Egyiküк, az amerikai C. G. *David* „A Positivist Primer: Religion of Humanity" című könyvét a „nagy, de tökéletlen istennek: az emberiségnek" ajánlotta.

rokonszenvez a keresztyén tanítással, a mely a test és a lélek küzdelmében a lélek erőtlenségét vallja és az embert Isten kegyelmére utalja. Azt hiszi, hogy az ember *saját erejéből* is képes mindenre. A buddhizmus is azt tanítja, hogy az embernek önmagának kell kiküzdenie megváltását: a földi szenvedésektől való megszabadulását. Korunknak önmagukban bizakodó fiai örömmel hallanak ilyen tanítást. Napjainkban az öndicsőítés, az önistenítés szelleme hat át igen sokakat. Ez a szellem hajt el sokakat a keresztyénségtől és vezérel a buddhizmus karjaiba. Mint *Kellogg* tanár mondja: „Az evangélium egy Istenről beszél nékünk, ki emberré lett, hogy megváltson minket, a buddhizmus pedig egy emberről beszél, ki Istenné lett — nem azért, hogy embertársait megmentse, hanem azért, hogy megmutassa nékik, hogyan menthetik meg *önmagukat.*[1]) Csoda-e, ha a modern antikeresztyén gondolkozás szívesebben hallgatja ezt az utóbbit?

Az evolucionizmus folyton gyarapodó hívei is élénk érdeklődéssel és rokonszenvvel fogadták a buddhizmus tanait. Bár a transzmigrációról szóló buddhista tan nagy mértékben különbözik a nyugoti evolúciós tantól, mégis több hasonlóság is van köztük. Így mindkettő vallja a különböző életalakzatok közt való összefüggést. Ezenkívül az evolúciós tanhoz hasonlóan, a buddhizmus előtt is ismeretlen a *teremtő* Isten fogalma. A buddhizmus is azt tanítja, hogy mindaz, ami van, a dolgok egyik előbbi állapotának az evolúciója, az ismét egy előbbinek és így tovább. Folytonos folyamat ez, melynek kezdetére nem is gondol. Ezenkívül a buddhizmus is megengedi az állatvilágból az embervilágba való átmenetet. Igy Buddháról magáról is azt olvassuk, hogy sokszori újraszületése alkalmával kutya, macska, kígyó stb. alakot öltött. Mindez a mai evolúciós rendszer követőinek nagyon tetszetősen hangzott.

A buddhizmus atheizmusa is igen rokon korunk negatív, agnosztikus irányú atheizmusával. Herbert *Spencerrel* együtt nem azt mondják, hogy nincs Isten, hanem azt, hogy a mindenségben megnyilatkozó hatalom teljesen kifürkészhetetlen. A buddhizmus is ilyen agnosztikus irányú. Egy régi buddhista Sutta szerint van egy dolog, a mely kívül esik az értelem birodalmán: annak a tudása, hogy honnan származnak a mindenségben lévő dolgok és hová mennek?[2])

Igen sokakat vonzott az ú. n. független morált hirdetők közül is a buddhizmusnak Istentől független erkölcstana. A kik Istenről, túlvilágról hallani sem akarnak, azok között is

[1]) „The Light of Asia and the Light of the World" 9. l.
[2]) S. *Köppen:* Religion des Buddha und ihre Entstehung. 231. l.

igen sokan érzik, hogy erkölcsiségre szükség van. Azért kapva-kaptak egy olyan vallásón, a mely ezektől menten hirdet tagadhatatlanul magas fokon álló erkölcstant. Sokan kétségbe vonták, hogy erkölcsi törvényadó és számonkérő biró, vagyis Isten nélkül állhatna fönn moralitás. Ezekkel szemben a buddhizmus hívei arra hivatkoznak, hogy íme Buddha megmutatta, hogy a moralitás megvalósítható Isten nélkül is.

A természetfölöttiekben hinni nem akaró, a tekintély elvét leromboló korunk fiai örömmel vallották magukat a buddhizmus híveinek, hisz sem Istenben, sem lélekben, sem túlvilágban nem kell hinniök és mégsem vallástalanok, hanem egy igen elterjedt vallásnak: Buddha vallásának követői.

Egyesek mindjárt a keresztyénséggel kezdték összehasonlítani a buddhizmust. Mások egyenesen a keresztyénség fölött való fölényét kezdték vitatni. A keresztyénség hívei is csatasorba állottak. Előbb csak Nyugat fiai vitatkoztak egymással e fölött. Később azonban Kelet fiai, Buddha követői is beleszóltak a nagy vitába. Igy néhány éve *Oike Kyomin*, legutóbb *Anesaki Masahar*, a tokiói egyetem theológiai tanára.

A theológia legújabb tudományköre: az összehasonlító vallástan úgyszólván a buddhizmus és a kereszténység fölött megindult vitának köszöni megerősödését. Egész sereg különböző nyelvű könyv szól a buddhizmusról. Az újabb esztendőkben magyar nyelven is több buddhizmusról szóló munka és dolgozat jelent meg. Ez a sok munka mind a körül a két kérdés körül forog: a buddhizmust avagy a keresztyénséget illeti-e meg a felsőbbség s van-e valami rokonság a két vallásrendszer közt? A két kérdés közül a másodikat kívánjuk ez alkalommal kissé megvilágítani.

Egyeseket ugyanis, mint *Seydel* Rudolfot[1]), *Lillie* Arturt[2]), *Carus* Pált[3]), *Edmunds* Albertet[4]) és a buddhista álnév mögé búvó *Subharda bhiksut*[5]) annyira elfogulttá tette

[1]) Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre (1882); Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien. (1884.)

[2]) The influence of Buddhism on Primitive Christianity (1893); Buddhism in Christendom.

[3]) Buddhism and its Christian Critics (1897–99) 166. l. — Buddhism and Christianity.

[4]) Buddhists and Christian Gospels. *Anesaki Masahar*-nak, a tokiói egyetem theológiai tanárának a segítségével. III. kiadás. Buddhist texts in John (1906.)

[5]) Budhistischer Katechismus (VI. kiadás. 1898.) *Zimmermann* Frigyes „német tanár készítette az *európaiak használatára*, helyesebben megtévesztésére. Tehát nem valami keleti buddhista írta, hanem nyugati ember a buddhizmusnak az európai keresztyének közt való propagálására. Az angol kiadáson rajta is van, hogy egyenesen az európaiak számára készült: „A Buddhist Catechism . . . *for the use of Europeans*". (1890.)

a buddhizmus iránt érzett rokonszenvük, hogy megtették Jézust Buddha tanítványának, buddhista szerzetesnek és azt állították a keresztyénség több tanáról, hogy azok a buddhizmusból származnak. Azt állították, hogy a keresztyénség nem egyéb, mint a buddhizmus palesztíniai változata: a keresztyénség zsidósított buddhizmus.

Lássuk csak, mire alapítják vádjukat?

A támadók sorában időrendben mindjárt az első helyen áll *Seydel* Rudolf tanár 1882-ben megjelent munkájával. A buddhizmus és a keresztyénség közt talált hasonlóságokat három osztályba sorozza. Az első osztályba azokat osztja, a melyek szerinte is pusztán véletlenek. A másodikba azokat sorozza, a melyek már némi befolyás érvényesülését mutatják. Végül a harmadikba azokat osztja, a melyek — szerinte — döntő súllyal birnak annak a beigazolására, hogy a buddhizmus befolyással volt az Evangéliumra. Az utóbbiak sorában ötöt említ föl. Ezekre már A. *Kuenen* is megadta a tudományos választ.[1]) Valóban könnyű ezeket a „döntő" bizonyítékokat megdönteni!

Az első ilyen bizonyíték Seydel szerint Jézus böjtölése megkisértetése előtt. Ugyanis Buddha is 7, más leírások szerint pedig 28 napig böjtölt, mielőtt a fügefa (bo-fa) alá ment, hol megvilágosíttatását nyerte. De igazán nagy merészség kell ahhoz, hogy valaki egy olyan vallási aktusból, mint a böjtölés, ilyen messze menő következtetést vonjon le. Ha már vették valahonnan az evangéliumok Jézus böjtölését, úgy ott van az Ótestamentumban Mózes 40 napos böjtje.[2]) Miért kellett volna ezért Buddha 7 vagy 28 napos böjtjéhez fordulni?

A másik hasonlóság, melyben Seydel a buddhizmus nyomait véli föllelni, a vakon született ifjú története. A tanítványok eme kérdése: „Mester! melyik vétkezett, ez-e, vagy ennek szülei, hogy ez vakon születtetnék?" (Ján. 9:2., Luk. 13:2.) érthetetlen szerinte a buddhista újraszületési tan nélkül. Kuenen szerint semmise lehet kézenfekvőbb, mint a zsidó alexandriai iskolának a preexisztenciáról vallott tanára hivatkozni, mely a buddhizmusra való utalást teljesen fölöslegessé teszi.

A harmadik hasonlóság Buddha és Krisztus preexisztenciája. Ámde Krisztus preexisztenciája alatt öröktől fogva valóságot értünk, míg Buddha preexisztenciája az újraszületések hosszú sorozatából állott. Ezt különben maga Seydel sem tekinti a legerősebb érvnek.

[1]) National Religions and Universal Religions. Fordította P. H. *Wicksteed* (Hibbert Lectures 1882). 334. l.

[2]) II. Móz. 34 : 28 „És lőn ott az Úrral a Sínai hegyen negyven éjjel és negyven nappal, kenyeret nem evett, vizet nem ivott . . ."

A negyedik hasonlóság az lenne, hogy mind a kis Gotamában, mind a gyermek Jézusban egy szent életű öreg már előre fölismeri a későbbi nagy dolgokra hivatottat. Buddha születése — mint élete fantasztikus leírásaiban olvassuk — a dévákat nagy örömre hangolja. A dévák közül egy *Asita* nevű bölcs lejön az égből, hogy megtudja az öröm okát. Ölébe veszi a kis gyermeket és ezt mondja: „Nincs ehhez hasonló, ez a legjobb ember." Majd jóslatszerűleg azt mondja róla: „A világosság magaslatára látom emelkedni ezt a gyermeket . . ." De azt is megjósolja, hogy ő ezt már nem fogja megérni.[1]) Ehhez valóban nagyon hasonlít az Evangéliumban az ősz Simeon története: „...a Szentlélek indításából méne a templomba. És mikor a kis gyermek Jézust bevinnék az ő szülői, akkor ő vevé őtet ölébe és áldá az Istent és mondá: „Mostan bocsátod el a te szolgádat Uram békességgel a te beszéded szerint: mert látták az én szemeim a te üdvözítődet . . ."[2]) A keret azonban egészen más: Jézust a templomban mutatják be, Asita pedig odahaza keresi föl a kis Gotamá-t. Ezenkívül az Asitáról szóló elbeszélés Buddha születésének olyan hihetetlenül kiszínezett elbeszélése keretébe van illesztve,[3]), a mely ennek a részletnek a hitelességét is lerontja.

Mindezeknél gyöngébb lábon áll az ötödik érv: a fügefa alatt való ülés. Ugyanis míg Buddha önmaga ül a fügefa árnyékában, addig Ján. 1:49. szerint[4]) nem Jézus, hanem *Natánael* ül a fügefa alatt. Még ha nem így lenne is, valóban nevetséges dolog abból, hogy valaki a forró Keleten egy fügefa árnyékában ül, azt következtetni, hogy a buddhizmus nyomai észlelhetők az evangéliumokon.

Ime Seydel a legszorgosabb kutatás után is csak ezt az öt „döntő" érvet tudta találni merész állításainak igazolására. A többiek is csak ilyenfajta „döntő" érveket tudnak fölsorolni.

Látjuk tehát, milyen ingatag talajon járnak, a kik a buddhizmus és a keresztyénség rokon voltát hirdetik. Ennél sokkal szilárdabb alapra kell lépnünk: a két vallásrendszer hit- és erkölcstani elveit kell összehasonlítanunk. E végből vessük össze a két vallás tanítását Istenről és a teremtésről, a lélekről, a bűnről és a váltságról, végül a túlvilági életről.

Ha a szuperioritás kérdése szempontjából hasonlítanók össze a két vallásrendszert, úgy mind a kettőtől független

[1]) L. bővebben E. *Hardy*: Der Buddhismus nach älteren Páli-Werken (1890.) 27. l.

[2]) Luk. 2:27 — 30.

[3]) *Falke:* Buddha, Mohammed, Christus I. 45. l.

[4]) „ . . . minekelőtte Filep tégedet hívna, mikor a figefa alatt volnál, látlak vala tégedet."

nézőpontból kellene őket vizsgálnunk. Mivel azonban csak azt vizsgáljuk: van-e köztük rokonság, akár a keresztyénség, akár a buddhizmus rendszerét választhatjuk alapul. Mi az előbbit választottuk.

Fejtegetéseinkben csupán az ősi szentiratok buddhizmusát és az Újtestamentum keresztyénségét, vagyis az ősbuddhizmust és az őskeresztyénséget kívánjuk összevetni. A históriai fejlődés, véleményünk szerint is, nagyban csökkentette azt a nagy különbséget, a melyet a két vallásrendszer eredetileg fölmutat, de a kettő históriai fejlődésében rejlő rokonság kérdésére ez alkalommal nem terjeszkedünk ki, minthogy a kölcsönvevés lehetőségét vagy lehetetlenségét nem kívánjuk most boncolgatni.

Mielőtt az összehasonlításba fognánk, annak két nehézségére kívánunk röviden rámutatni. Az egyik a buddhista kútfők kései eredete, a mi igen nehézzé teszi a buddhizmus eredeti tanainak megállapítását. A buddhizmus tanaira vonatkozó szent iratok közül egyedül talán a 423 verset tartalmazó *Dhammapadá*-t tekinthetjük olyannak, amely Buddha eredeti szavait, mondásait foglalja magában.[1]) Ezért fejtegetéseinkben a Dhammapadára hívatkozunk a leggyakrabban.

A második nagy nehézség az, hogy Buddha a természetfölötti világ, az eredet és a földöntúli élet nagy kérdéseivel nem foglalkozott rendszeresen. Tudjuk, hogy Jézus ezekről mindenkor a legnagyobb határozottsággal beszélt. Buddha azonban ilyen, inkább elméleti jellegű kérdésekkel nem foglalkozott, csak gyakorlatiakkal. Rendszeres metafizikát, eschatologiát nem alkotott. Csak a megigazulásnak új, tisztább és nemesebb útját hirdette. Sőt a buddhista tan egyenesen meg is követelte a hívektől, hogy mondjanak le az ilyen kérdések tudásáról.[2])

I. A két vallásrendszer tanítása Istenről.

Minden vallás alapvető kérdése: mit hisz Istenről? Milyennek képzeli? Milyen viszonyban van az szerinte a világgal és az emberiséggel? A buddhizmusnál azonban megakadunk ezeknél a kérdéseknél. Nem azt kell kérdeznünk, hogy mit *hisz* Istenről, hanem azt, hogy *hisz-e egyáltalán* Istenben?

S ezt a kérdést vizsgálgatva, arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy a buddhizmus olyan vallás, amely a vallás legelemibb föltételének sem felel meg, mert nem ismeri sem az Istent, sem a véle minket összekapcsoló lelket. Ezért

[1]) A kútfők kései eredetének fejtegetését l. bővebben a Theológiai Szaklap 1908. évfolyamának 4-ik számában megjelent „Nirvána" tanulmányom 6—7 l.

[2]) L. bővebben „Nirvána" 3—5. l.

voltaképen nem is *vallási*-, hanem *bölcsészeti* rendszer. A vallás ugyanis nem más, mint felelet az Istenhez való viszonyunk nagy kérdésére. Amely vallás nem felel erre, amely Istent, ezt az alapvető tényezőt kihagyja rendszeréből, lehet életfilozófia, de alig tekinthető vallásnak.

A nyugati fölfogás előtt szinte megfoghatatlannak látszik, hogyan lehetséges vallás Istenbe vetett hit nélkül? De meg kell gondolnunk, hogy az Isten-hitnek általában sokkal halványabb és elmosódottabb képe él a keleti népek gondolatvilágában, mint nyugaton. Igy a kinai vallásokban is alig akadunk az Isten-hit nyomára. A közel harmadfélszáz millió hívőt számláló konfucsiánusok éppúgy nevezhetők atheistáknak, mint Lao-Tseu tanainak követői, a taoisták.

Ha nem is lehet Kelet fiait általánosságban atheizmussal vádolni, Rhys *Davids*-szel együtt azt kell mondanunk, hogy ott is vannak idők, a mikor a theológiai torzsalkodások, a metafizikai vitatkozások elvesztik érdekességüket, értéküket, a mikor az emberek — több vagy kevesebb szerencsével — megkisérlik a legfőbb jót: a summum bonumot-ot az önmaguk kultiválásának különféle rendszerei útján megtalálni. Ilyenkor az istenek elvesztik tekintélyüket vagy ki is hagyatnak egészen a számításból.[1]) Ilyen idő volt a buddhizmus keletkezésének a kora is. Igy keresi a buddhizmus is a legfőbb jót Isten nélkül!

Buddha Isten- és lélek nélküli tanításának gyökerei visszanyúlnak a Kapila alapította ú. n. „Sánkhia bölcsészeti iskolá"-ba. Isten az ő tanításukban sem létezik, a lélekről meg egyszerűen hallgatnak.

Az Isten-hit alapvető különbség a buddhizmus és a keresztyénség közt. Ha eltér ebben a két vallásrendszer, szükségképen el kell térnie a többiekben is. Ugyanis a vallási élet nagy kérdései: a természetfölötti világ, a világ és az ember eredete, a természetfölötti világgal való összeköttetésünk, a természetfölötti hatalom tisztelete, az erény, a bűn, a váltság, a büntetés, a jutalmazás, a túlvilági élet a keresztyén vallás szerint mind az Isten-fogalom, mint centrális gondolat köré csoportosulnak. A buddhizmusból hiányzik ez a centrális gondolat, így az egész rendszernek merő ellentétben kell állania a keresztyénséggel. Ezért alaposan meg kell vizsgálnunk, hogy csakugyan elveti-e a buddhizmus az Isten fogalmát?

Az összehasonlító vallástan kutatói közül csak báró E. *Bunsen* és J. *Freeman Clarke*, meg Buddha vallásának néhány túlbecsülője állítja, hogy a buddhizmus is hisz Istenben.

[1]) Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some points in the History of Buddhism. (Hibbert Lectures 1881.) 30. l.

E. *Bunsen* azt mondja: „Buddha tanításának központját a személyes Istenben való hit képezte".[1]) J. *Freeman Clarke* is azt állítja, hogy a buddhisták hisznek Istenben. A buddhista Isten-hitről mint „tökéletlen monotheizmusról", a „monotheizmus egyik különös formájáról" beszél, melyet gyakran hívnak — szerinte jogtalanul — atheizmusnak. Nézete szerint helytelen atheisztikusnak nevezni egy olyan rendszert, amely vall egy legfőbb lényt: az égnek és a földnek emberek és Istenek fölött való urát.[2])

Érveit úgyszólván kizárólag azokból meríti, amiket a keresztyénség nagy ellensége, A. *Lillie* B. *St. Hilarie* amaz állításának cáfolatára hoz föl,[3]) hogy „az egész buddhizmusban az Isten-eszmének sehol sincs nyoma". Lillie a mai buddhizmusból meríti állításait, holott mindenki tudja, hogy a későbbi buddhizmus magát Buddhát tette meg istenné, — istentagadó tanai tarthatatlanságának kiáltó bizonyságaként! De Buddha maga Istenről mitse tanított. Lillie sem állíthatja, hogy Buddha önmagáról mint Istenről tanított volna. Már pedig a dalai lámák énekében róla van szó, mint a Buddhák Buddhájáról, az istenek istenéről. Kínában is, Népálban is Buddhát imádják isten gyanánt, úgyszintén a Ceylon-szigeti singaléz buddhisták is, kikre Spence *Hardy*-val kapcsolatban hivatkozik Freeman Clarke. A fölhozott szanszkrit idézet is a „tökéletes, tiszta, mindenütt jelenvaló, minden néki szolgálót gyöngéden szerető, Buddhákat teremtő, önmagától lett és mindeneket teremtő, végtelen és láthatatlan Adi-Buddháról" szintén a későbbi buddhizmus terméke.

Maga Freeman Clarke is beismeri, hogy az Adi-Buddháról szóló tan nem az ősi buddhizmus terméke, hanem a K. u. X. században, tehát közel másfélezer esztendővel a buddhizmus megalapítása után keletkezett. Abba fogódzik, hogy a buddhisták mai monotheizmusa nem tekinthető összeegyeztethetetlennek az eredeti buddhizmussal. Valóban merész föltevés! Ezt a föltevését avval igyekszik erősíteni, hogy a buddhisták Buddhához imádkoznak és azt mondják: „Buddhához menekedem". De ha járatos lenne Freeman Clarke az eredeti buddhizmusban, tudnia kellene, hogy Buddha határozottan állást foglalt az imádkozás ellen. Igy ha tanítványai imádkoznak, mesterük tanítása ellen teszik azt. Azon meg egyenesen megütköznék Buddha, ha hallaná, hogy kései tanítványai ő hozzá imádkoznak, a ki kizárta az imádkozást rendszeréből! Azt is fölhozza, hogy Buddha imádói tőle kérik bűneik bocsánatát. Később látni fogjuk, hogy a bűnök

[1]) The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians. 48. l. Könyvét angolul írta.
[2]) Ten Great Religions II. rész 126. l.
[3]) Munkájában: Buddha and Early Buddhism.

kívülről való megszüntetésének a gondolata is merőben ellenkezik az ősi buddhista tannal. A buddhizmus ilyen kései elferdítéseiből és elfajulásaiból komoly és számbavételre igényt tartó tudós nem vonhat le alapvető következtetéseket.

Ezekkel a nézetekkel szemben áll a buddhisták közt működő hittérítők és a vallástörténet művelői legnagyobb részének fölfogása. Csak a kiválóbbakat idézzük mindkét csoportból.

Spence *Hardy*, ki hosszú ideig volt Ceylon szigetén, a déli buddhizmus tipikus hazájában misszionárius, azt írja, hogy „Buddha elvetett minden olyan gondolatot, a mely az embernek bármely kívül álló hatalomból való függésére vonatkozott". Megemlíti azt is, hogy a Buddhát követők „igen sokszor mondják a misszionáriusoknak, hogy a keresztyénség kiváló vallás lenne, ha kihagynák belőle mindazt, ami a Teremtőről szól".[1]) Erről győz meg minket a volt kínai misszionárius, J. *Edkins* is: „Az atheizmus a déli buddhisták kínai hitének egyik jellemző vonása".[2])

Az összehasonlító vallástörténet angol művelői közül a régebbi Ch. *Hardwick* is azt mondja: „Nem kell haboznunk kijelenteni, hogy a buddhizmusban a felsőbb lény legegyszerűbb nyoma se maradt fönn.[3]) Sir Monier *Williams* szerint: „A buddhizmus nem ismer fölsőbb istenséget. Az az egyedüli isten az, a mivé az ember önmaga lehet".[4]) *Max Müller* azt mondja: „Nem gondolom, hogy az előttünk ismeretes kanonikus könyvekből csak egyetlenegy rész is idézhető volna, mely . . . bármiképen föltételezné a személyes Istenben való hitet".[5]) Másutt meg azt mondja: „Buddha nemcsak a Teremtőnek, de bármiféle abszolut lénynek a lételét elveti".[6])

A francia B. *St. Hilaire*-ről már Lillie-vel kapcsolatban megemlékeztünk. A *Barth* szerint is a buddhizmus „tökéletesen atheisztikus".[7])

A németek közül is elég, ha két szaktekintélyre utalunk. Már C. F. *Köppen* is hangsúlyozza, hogy a buddhizmus sem Istent, sem lelket, sem örök anyagot nem ismer: Buddhánál csak a mozgás és a kezdet nélküli változás örökkévaló.[8]) Végül hívatkozhatunk a buddhizmus egyik legkiválóbb kutatójára: *H. Oldenberg* tanárra. Szerinte „a buddhizmus

[1]) Legends and Theories of the Buddhists 221. l.
[2]) Chinese Buddhism. 191. l.
[3]) Christ and other Masters II. kt. 163. l.
[4]) Indian Wisdom 57. l.
[5]) Budhagosha's Parables. Bevezetés XXXIX. l.
[6]) Chips from a German Workshop I. kt. 227. l.
[7]) The Religions of India. Az „Enciclopédie des Sciences religieuses"-ből fordította *Wood*. 110. l.
[8]) Die Religion des Buddha und ihre Entstehung (1857—59) I. kt. 230. l.

éppoly kevéssé teremteti a keletkezés és elmúlás világát Istennel, mint a hogy azt nem tanítja, hogy valami teremtő ős erő belsejéből formálódott volna".[1])

Lássuk mi magunk is, hogy mit tanított Buddha Istenről? Buddha is beszél istenekről, különösen Bráhmá-ról. Igy az ős eredetű és leginkább hitelt érdemlő Dhammapadának[2]) is több helye szól istenekről. A 44, 45, 177, 224 stb. vers is beszél „az istenek világáról, országáról." Nem juttat ugyan nékik istenekhez méltó szerepet, de mégis felsőbb lények módjára beszél róluk. Igy a 94. és 181. vers szerint is „maguk az istenek is irígylik azt az embert, a ki . . ." A 230. vers szerint az istenek és maga Bráhma is dícséri a bölcs és erényes embereket. A 105. vers szerint „maguk az istenek sem hiúsíthatják meg az önmagán győzedelmeskedő diadalát . . ." Bár többek az embereknél, mégsem állanak azok fölött elérhetetlen magasságban: az emberek is hasonlók lehetnek hozzájuk. A 200. vers szerint ugyanis „ragyogó istenekhez leszünk hasonlók".

A buddhista iratokban előforduló istenek nem mindentudók. Igy az Abhinishkramana Sutta Buddhát „az istenek és emberek legfőbb tanítójának" mondja.[3]) A buddhizmus istenei nem örökkévalók, ami pedig az istenség fogalmából elválaszthatatlan. Erre nézve a Sutta Pitaka egyik helyére utalhatunk.[4]) Ebben rámutat Buddha arra, hogy mi módon állott elő az istenek örökéletébe vetett *alaptalan* hit.

A buddhista szentiratokban előforduló istenek nem egyebek, mint a brahmanizmus istenei, kiktől a buddhizmus, mint a brahmanizmus reformációja, nem tudott egyszerre megszabadulni. Ámde míg a brahmanizmus rendszerében fontos szerep jut nékik, addig a buddhizmusban elvesztik isteni tulajdonságaikat és szerepüket: úgyszólván csak a hírük marad fönn. Nem uralkodnak többé az emberek fölött sem. Igy ugyancsak a Dhammapada 160. verse szerint: „Önmagunk vagyunk az urai önmagunknak, ki lehetne más az urunk?" Tehát a buddhizmns előtt az emberiség és az egész világ fölött uralkodó Isten fogalma ismeretlen.

Az okok hosszú láncolatának első szemét nem kívánja ismerni a buddhista. Avagy — ha kívánná is — mint R. Spence *Hardy* is rámutat[5]) akkor sem ismerné. A Tripita-

[1]) Budha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde V. kiad. 296. l.

[2]) L. *Max Müller* fordításában a „Sacred Books of the East" X. kötetében. Az angol fordításból németre átültette Th. *Schultze*. II. kiad. (1906.)

[3]) S. *Beal*: The Romantic Legend of Sákya Buddha I. kt. 106. l.

[4]) Brahmajala-Sutta a Digha Nikayá-ban. L. Rhys *Davids*: Buddhism 98. l.

[5]) Manuel of Buddhism in its Modern Developement. II. kiad. (1880) 414. l.

kának, a buddhista szentkönyvek gyüjteményének a harmadika: az Abhidhamma boncolgatja ugyan az okság (a kauzalitás) kötelékeit, de a *végső okot* nem látja.

Többen szóvá is tették, hogy Buddha közelebb áll az *agnoszticizmushoz*, mint az *atheizmushoz*: vagyis nem annyira tagadja az Isten létét, mint inkább nem tud róla semmit. De ez a kérdés nem bir reánk nézve gyakorlati fontossággal. Ugyanis az agnoszticizmus is atheizmussá válik gyakorlati megnyilatkozásában. Buddha is akár tagadta, akár nem ismerte az isteneket, a valóság az, hogy vallásrendszerében semmi szerepet nem juttatott nékik.

Milyen más a keresztyénység: míg a buddhizmusnak nincs szüksége se teremtő, se föntartó, se megváltó, sem igazságot szolgáltató Istenre, addig a keresztyénség központi gondolata a mindenható egy örök Isten, az ég és föld teremtője és föntartója, az igazak megjutalmazója, a gonoszok megbüntetője, a mi szerető mennyei Atyánk, ki sok ízben szólt hozzánk a próféták által, legutoljára pedig az ő szent Fia által. Jézus is azért jött a földre, hogy a mennyei Atya dolgaira megtanítson minket, az ő országát megalapozza e földön és abba minél többeket elvezéreljen.

Mik a buddhista szentiratokban emlegetett elkorcsosult istenek az Evangéliumban tanított szerető mennyei Atyához, kiről Jézus a samáriai asszonynak azt mondotta: „Az Isten lélek s a kik őt imádják, szükség, hogy lélekben és igazságban imádják.“[1]) S mily magasságban lebeg ez az egy örök Isten ahhoz a mesterségesen csinált istenhez képest is, akit Buddhából alkottak az Isten szükségét érző buddhista milliók — bár ő maga is megmondta egy őt kérdezőnek: „Nem vagyok sem Isten, sem szellem, csak egy egyszerű, nyugalom után vágyódó ember.“[2]) S milyen erkölcsi magasságban lebeg az Istent lélekben és igazságban való imádás a buddhista imagépek százezreinek zakatolásához és a buddhista szerzetesek ezreinek egyhangú mormogású imájához képest!

II. A lélekről.

Ha az ősi buddhizmus tagadja vagy nem ismeri az Istent és véle kapcsolatban az örökkévaló létezést, tagadnia kell, illetve nem lehet ismernie a lelket sem. Ugyanis a lélek az, a mi az embert a magasabb szellemi világgal összeköti.

A lélek létének vagy nem létének kérdése a buddhizmus kutatói körében már nagyobb vita tárgyát képezte, mint az Isten kérdése. E. *Bunsen*-en és J. *Freeman Clarke*-on kívül,

[1]) Ján. 4 : 24.
[2]) The Romantic Legend of Sákya Buddha . . . 182. l.

kik a buddhizmus atheisztikus jellegét is tagadták s így szükségképen azt is vallották, hogy Buddha követői a lelket is ismerik, többen azon a nézeten vannak, hogy a buddhizmus nem veti el a lélekről szóló tant. Lássuk először az előbbiek érveit, azután az utóbbiakét.

E. *Bunsen* nem sok érvet tud fölhozni annak igazolására, hogy a buddhizmus vallja a lélek létét.[1]) Sokkal erőteljesebben védelmezi álláspontját J. *Freeman Clarke.* A különböző vallásoknak a lélekről alkotott hitét összehasonlítva, rámutat arra, hogy nincs olyan vallás, a mely valaminő formában ne hinne a testtől független és annak halálát is túlélő lélekben. A legprimitívebb népek: a sarkvidék eszkimói, a szibériai törzsek, az ausztráliai szigetvilág lakói, a négerek, stb. éppúgy hisznek abban, mint a nagy vallásrendszerek.[2]) Nem akarja elhinni, hogy a buddhizmus egymaga kivételt képezhetne. Bár elismeri, hogy a buddhizmus megkívánja követőitől, hogy mondjanak le a halál utáni élet vágyáról, de ellenvetésül fölhozza, hogy a buddhizmus tanítja a lélekvándorlást, a transzmigrációt. Ez a tan szorosan össze van nőve a buddhizmussal. Már most azt kérdezi: hogyan vándorolna a *lélek* egyik testből a másikba, ha nem lenne lélek, a mely vándoroljon?

Freeman Clarke is észreveszi, hogy a megmaradó *karma* nem egyéb, mint az ember jó és rossz cselekedeteinek mintegy végeredménye, a mely köré mindaddig, a míg a buddhista tökéletesség mértékét meg nem üti, új test képződik — tehát a karma nem lélek s nem is megy át új lénybe,[3]) hanem egy másik lény képződik körötte. Bár szerinte is nem annyira *transzmigrációról*, mint inkább *metamorfózisról* lehet szó,[4]) — néhány, az égi világról szóló helyből — végezetül mégis arra az eredményre jut, hogy a buddhisták is hisznek a léleknek megfelelő személyes *én*-ben és annak a túlvilágon való folytatólagos létezésében. Ha *elméletileg* tagadják is, *gyakorlatilag* még is hisznek valami lélek-félében s így a a léleknélküliségről szóló buddhista tan nem képez kivételt a lélekben való általános hit alól.[5]) Ismertetett okoskodásából önmagából kiviláglik, hogy minő gyönge és minő tarthatatlan alapon áll.

Freeman Clarke hivatkozik arra, hogy S. *Beal* tanár

[1]) The Angel Messiah . . . 48. l.

[2]) Ten Great Religions II. kt. The soul and its transmigrations in all religions. 163. l. —

[3]) L. erről Milinda király kérdését és a pap válaszát Spence *Hardy*nak »Legends and Theories of the Buddhists« című munkájában 238. l.

[4]) Rhys *Davids* szerint nem a *lélek*, hanem a *karakter* transzmigrációjáról lehet csak szó. L. a Buddhist Birth Stories-hoz írt előszavában LXXV. l.

[5]) Ten Great Religions II. 168—171. l.

is hasonló nézetet vall. Azokkal szemben, akik azt állítják, hogy a buddhizmus atheizmust, megsemmisülést és léleknélküliséget tanít, azt mondja, hogy ilyeneket sokkal könnyebb állítani, mint bebizonyítani és jobb volna, ha nem ismételnék ezeket oly gyakran azokkal szemben, a kik ítéletre hívatottak.[1]) De azután hiába keressük nála, az „ítéletre hívatottnál" is az ellenkező bizonyítékokat!

F. *Max Müller* is elismeri, hogy a buddhista szentiratoknak sok helye határozottan tagadja a lélek létét, de ezeket a helyeket a későbbi buddhizmus termékeinek minősíti, a halálontúli élet nihilisztikus voltáról szóló részekhez hasonlóan. Azt mondja, hogy a buddhista szentkönyvek gyüjteményének, a Tripitakának két elsejében: a *Vinaya Pitaká*-ban és a *Sutta Pitaká*-ban nem foglaltatik a lélek tagadása oly határozottsággal, mint a későbbi eredetű harmadikban: az *Abhidhammában*. Ebből aztán arra következtet, hogy a lélek tagadása nem magától Buddhától, hanem későbbi tanítványaitól származik.[2]) De látni fogjuk, hogy nemcsak a harmadik, hanem a második részben is találhatók a lélek létezését tagadó helyek. S az első rész, mely a szerzeteseknek szóló szabályokat tartalmazza, természetszerűleg nem foglalkozhatik úgy a lélek kérdésével, mint a harmadik, az Abhidhamma, mely a buddhizmus mélyebb vonatkozású, elvont kérdéseit tárgyalja.

A buddhizmusban a lélek létezését vallókkal szemben hívatkozhatunk ismét a buddhisták körében működő több hittérítőre és a buddhizmus legkiválóbb kutatóira.

A hittérítők közül többen rámutatnak arra, hogy a mai buddhisták közül sokan hisznek ugyan a lélekben, de az eredeti buddhizmussal és szent könyveikkel egyenes ellentétben.

Spence *Hardy*, a volt ceyloni misszionárius is azt mondja, hogy bár a singalézek közt úgyszólván általánosnak mondható napjainkban az Istenbe vetett hittel együtt a lélekben való hit is, ez egyenes ellentéte Buddha tanításának. Határozottan állítja és az Abhidhamma helyeivel bizonyítja, hogy az eredeti buddhizmus tagadja a lélek létét.[3]) P. *Bigandet* (r. kath.) püspök, volt birmai misszionárius is, ki könyve végén rövidítve lefordítja az egyik általános tekintélynek örvendő birmai szentkönyvet, avval kapcsolatban rámutat a buddhizmus materiálisztikus jellegére: az embert alkotó öt tényező közt nem találunk egyebet, csak *formát* és *nevet*.[4])

[1]) A »The Romantic Legend of Buddhá«-hoz írt Bevezetésében X. l.
[2]) Buddhist Nihilism a »Science of Religion«-ban 140—143. l.
[3]) Legends and Theories of the Buddhists 220—221 l.
[4]) The Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese. IV. kiad. (1880). II. kt. 213. l.

A buddhizmus tekintélyesebb kutatói közül hivatkozhatunk B. *St. Hilaire*-re. Szerinte is „lehetetlen csak egyetlenegy buddhista szöveget is idézni, a hol a test és lélek legegyszerűbb, legközönségesebb megkülönböztetése foglaltatnék.“[1]) A. *Barth* is megerősíti, hogy a déli buddhizmus egész ősi irodalma a lélek nemlétét tanítja.[2]) H. *Oldenberg* is azzal végzi buddhizmusról írt kiváló könyvének a lélekről szóló fejtegetéseit, hogy „semmi kétség sem fér hozzá, hogy a buddhizmus a léleknek a tüneményes világában mutatkozó képét, mint csalóka képet, széttöri.“[3]) De ítéletét — miként a túlvilági élet hitéről szóló fejtegetéseinél is látni fogjuk — nem meri lezárni: „Bár ide lenn a lélek nem fogható föl, mégis arra a kérdésre, hogy vajjon a lét transzcendentális világában a misztikus énnek van-e valaminő, szavakban ki nem fejezhető szerepe, a földi rövidlátósággal kimondott „nem“ alig látszik kielégítőnek.“

A buddhizmus kiváló angol kutatója, Rhys *Davids* megdönthetetlen érveket hoz föl a mellett, hogy az eredeti buddhista tan a lélek nemlétét tanítja. Utal arra, hogy a buddhista tanok szerint „az ember különböző tulajdonságok és képességek összetételéből áll, melyek közül egyetlenegy se felel meg a lélek hindu vagy modern fogalmának.“[4])

Max Müller említett állításának egyenes cáfolatául, két részt közöl a Tripitaka II. részéből, a Sutta Pitaká-ból, melyek határozottan tanítják, hogy az embernek nincs lelke. Az első hely egy kissé elvontabb,[5]) a második már sokkal világosabb. Buddha a téves hitnek 62 különböző nemét említi. Ezek közt van az olyan ember hite is, aki így gondolkozik: „A lélek és a világ örökkévaló, nincs újonnan előálló szubsztancia, hanem mind a lélek, mind a világ változatlan marad, akárcsak a hegycsúcsok. „Budha 32 olyan hittételre mutat rá, amelyek a lélekről mondanak valamit és mindezeket téveseknek nyilvánítja.“[6])

Rhys Davids-szel együtt kérdhetjük mi is: „Vajjon lehetséges-e ennél tökéletesebben és határozottabban tagadni, hogy van lélek, van valami olyan lényeg, bármi legyen is az, amely bárminő változatban túléli a halált?“

A buddhizmus lélektagadását bizonyítja az a körülmény is, — amire Rhys Davids szintén rámutat[7]), — hogy a budd-

[1]) Avertissement sur le Nirvana Bouddhique (1862) 6. l.
[2]) The Religions of India 111—112. l.
[3]) Buddha . . . 309. l.
[4]) Buddhism . . . 90. l. L. a 93. lapon is: »A Pitakákban ismételten és félreérthetetlen módon jut kifejezésre az a körülmény, hogy az érzékelhető tulajdonságok eme főcsoportjai közül egyik sem alkotja a lelket.«
[5]) A Sanyutta Nikayá-ban levő Khanda Vagga ötödik Suttája (Rhys *Davids*-nél 94—95 l.)
[6]) Brahmajala Sutta a Digha Nikayá-ban (Rhys *Davids*-nél 98—99. l.)
[7]) Buddhism . . . 96. l.

histák ellenfelei, a brahmanisták is határozottan állítják, hogy a buddhisták a lélek nemlétét vallják, sőt erősen támadják is őket ezért.

A buddhisták valóban tagadják a lelket, sőt eretnekeknek (heretikusoknak) tartják azokat, akik annak létében hisznek.[1]) Hogyan lehet tehát a buddhizmussal kapcsolatban a lélek halhatatlanságáról beszélni? Hogyan lehet azt állítani, hogy a lélekről szóló hit az egyik érintkező pontot képezi a buddhizmus és a keresztyénség közt, amikor a keresztyénség szerint a lélek az Isten lényegének belénk oltott örökéletű részecskéje, a buddhizmus pedig sem Istent, sem örökéletet nem ismer! A lélekről alkotott hit terén épp oly ellentéte tehát a buddhizmus a keresztyénségnek, mint az Isten-hit terén.

III. A bűnről.

A buddhizmusnak és a keresztyénségnek az Isten-hit terén való eltérése szükségképen magával hozza, hogy a két vallásrendszernek a bűnről és a bűntől való megszabadulásról, vagyis a váltságról alkotott fogalma is eltérjen.

A bűn buddhista fogalma valóban eltér a bűn keresztyén fogalmától. Mint Rhys *Davids* mondja: „A bűn keresztyén fogalma összeegyeztethetetlen a buddhista erkölcstannal.“[2]) A buddhizmusban voltakép nem is beszélhetünk *bűnről*, hanem csak *rosszról*.

A keresztyénség szerint a bűn külsőleg ugyan nem irányul mindíg Isten ellen, mert nemcsak Isten, hanem felebarátaink, sőt önmagunk ellen is követhetünk el bűnt. Belső természetére nézve azonban minden bűn elszakadást jelent Istentől. A keresztyénség ugyanis az istenfiúság vallása. A bűn megbontja az Isten-gyermek és az Isten közt lévő békés, harmonikus kapcsolatot. Igy a bűn a keresztyén fogalom szerint nem más, mint Istennel való ellentét, Isten-ellenes élet.

A bűn avagy az erény mérlegelésénél a keresztyén szempont nem egyedül az embert nézi. Még ha embertársainkkal cselekszünk is valami rosszat vagy jót, azt is kapcsolatba hozza Istennel. Tehát a keresztyénségben az erkölcsi élet minden megnyilatkozása az Istenhez viszonyítva jut kifejezésre.

Már ebből is következik, hogy a buddhizmus és a keresztyénség tanítása a bűnről szükségképen ellenkezik. Ugyanis míg a keresztyén hitben a bűn fogalma Istenhez kapcsolódik, addig a buddhizmusban nincs Isten, így a bűn

[1]) L. bővebben Rhys *Davids*: Buddhism 95. l.

[2]) Sacred Books of the East XI. köt. 295. l. Előszó a Sabbasava Suttá-hoz.

sem irányulhat Isten ellen. A buddhizmusban az Isten fogalmát itt is az ember önmaga helyettesíti: mindenki csak *saját maga ellen* vétkezhetik. Még az is önmaga ellen vétkezik, aki embertársa ellen követ el bűnt, mert még erősebb kötelékekkel kapcsolódik ehhez a bűnös világhoz és még nehezebben szabadulhat meg tőle. Mint a Dhammapada 246—247. verse mondja: „Aki más élő lények életét nem kíméli, aki nem igazat beszél, aki elveszi, ami nem illeti meg őt, . . . meggyökerezik itt a földön".

Igen szépen mutat rá a buddhizmus és a keresztyénség bűnfogalma közt lévő különbségre *Spence Hardy* is. „A buddhista nem foghatja föl a bűn igazi fogalmát. Az ő vallásrendszere mitse tud a mindenség legfőbb kormányzójáról. Nincs törvény, mert nincs törvényadó . . . Buddha tisztelet és bölcseség dolgában fölülmúlja a többi létezőket, de nem követel magának jogot arra, hogy azokat korlátozza. Csak leírja annak a módját, hogy hogyan tehetünk szert érdemekre . . . Mivel nincs egy végtelen és mindennél jobb lény, kinek dicsőségéért kellene élnünk, ha valami rosszat követünk el, önmagunknak tesszük, nem másnak."[1])

A kínai buddhizmus kiváló ismerője, *Edkins* is rámutat arra, hogy a bűn keresztyén fogalma a kínai buddhisták körében is ismeretlen. Azt tartják bűnnek, ami szenvedést okoz, vagyis a szenvedés okát. Tehát nemcsak a szándékosan, hanem a véletlenül elkövetett rossz cselekedetet is annak tekintik, ha rossz következménye van rájuk nézve. Vagyis az náluk bűn, aminek rossz következménye van.[2])

A buddhizmusban a bűn voltaképen nem más, mint kívánság. A keresztyén hit is szól a kívánságról, mint a bűn szülőokáról, gyökeréről, mozgató erejéről. Sőt *Jézus* maga minden bűnt szülőoka, mozgató ereje: a vágy után ítél meg. A hegyi beszéd több helye tanúskodik erről. „Valaki aszszonyra tekint gonosz kívánság okáért, immár paráználkodott azzal az ő szívében; (Mt. 5:28. L. még 6:5, 6:16, 7:21.) *Pál* is a kívánságban látja a bűn gyökerét. „A bűn alkalmatosságot vévén, nemzett én bennem minden gonosz kívánságot." (Róm. 7:8. L. még Ef. 2:3, II. Tim. 2:22, Tit. 3:3. *Jakab* is azt mondja: „Minden ember kisértetik, mikor az ő tulajdon kívánságától elvonattatik és megcsalattatik. Annak utána a kívánság minek utána fogadott, szüli a bűnt."[3]) A bűn forrása tekintetében tehát érintkezik a két vallásrendszer, bár észlelhető némi különbség.

[1]) Legends and Theories of the Buddhists 213. l.
[2]) Chinese Buddhism 193. l.
[3]) Jak. 1: 14—15. L. még Róm. 7:7—8: »A gonosz kívánságot nem is tudtam volna . . .«

A keresztyénségben nem minden vágy bűn, hanem csak az Isten-ellenes vágyak azok, míg a buddhizmusban *minden* vágy bűn számba megy. Rhys *Davids* szerint ugyan a buddhizmus se minősít minden vágyat bűnnek. Egyedül a gonosz vágyakat, az önző célokat kell az arahátnak legyőznie — mondja.[1]) Ámde ha közelebbről vizsgáljuk a dolgot, ezek közt az önző vágyak közt olyanok is szerepelnek, amelyeket a keresztyén fölfogás nem tart bűnnek. Ilyenek pl. vágy a jövő élet után, avagy a mostani élet szeretete. Rhys Davids maga is úgy említi föl ezeket egy másik könyvében[2]), mint minden szenvedés forrásait.

A buddhizmus a vágyak egész seregét jelöli meg tiltottak gyanánt. *Childers* páli-nyelv szótárában fölsorolja a kívánságok különféle fölosztását. Majd azt mondja: „Igy lesz a kis kívánságból (Páli-nyelven: Tanha) hidrafejű szörnyeteg, melynek száznyolcféle útja van arra, hogy az emberiségre szenvedést zúdítson."[3]) Ezért a Dhammapada 335. verse is óva int mindenkit ettől a „méreggel telt" vágytól: „Akin erőt vesz itt e földön ez a bősz, méreggel telt kívánság, a körül megsokasodik a szenvedések serege."

A vágyak ilyen sokasága mellett igazán kérdésessé válhatik, van-e egyáltalán olyan vágy, amely nem bűnös? Szinte arra a következtetésre kell jutnunk, hogy semmiféle vágyat sem szabad táplálni, ha a buddhista szentkönyvek olyan helyeit olvassuk, amelyek azokat nevezik jóknak, akik sem tisztaságért, sem tisztátalanságért nem imádkoznak[4]) és azt tekintik tökéletes embernek, akiben a vágyaknak a legkisebb nyoma sincs már. A Dhammapada 283. verse is azt mondja: „A gyönyörnek ne csak egy fáját, hanem az egész erdejét vágjátok ki."[5])

A bűn büntetése terén is eltér — természetesen — a két rendszer. A keresztyén hit szerint Isten — igazságosságánál fogva — a bűnt megbünteti. „Isten megfizet kinekkinek az ő cselekedetei szerint." Viszont a buddhizmusban nincs büntető Isten, hanem, hogy úgy mondjuk, a bűn önmagát bünteti. Ebből azután az is következik, hogy a bűnbocsátás kérdésében is homlokegyenest ellenkezik a két rendszer. Míg az Evangélium legszebb helyei az Isten bűnbocsátó irgalmáról és kegyelméről szólnak, addig a buddhizmusban bűnbocsánatról már csak azért sem lehet szó, mert nincs, aki megbocsásson! A buddhizmusban az ember

[1]) Lectures on the Origin and Growth of Religion . . . 207. l.
[2]) Buddhism . . . 107. l.
[3]) A Dictionary of the Páli-Language (1875) a »*Tanha*« szónál.
[4]) Sacred Books of the East X. köt. II. rész 172. l., az ötödik Nikayá-hoz tartozó Sutta Nipatá-ban: Mahavijuha Sutta 4—7.
[5]) L. a 415—416 verseket is.

legföljebb ellensúlyozhatja valamely bűnös cselekedetét más jó cselekedetével.

Ez elvezet minket a buddhizmus és a keresztyénség *váltságtana* közt lévő különbségre.

IV. A váltságról.

Ha a két vallásnak a bűnről szóló tanítása elüt egymástól, úgy a megváltásról való tanuknak is homlokegyenest ellenkeznie kell egymással. Az eltérés valóban még sokkal szembeötlőbb, mint a bűn fogalma terén és három irányban mutatkozik: a váltság *célja*, a váltság *eszközlője*, végül a váltság *módja* tekintetében. Vagyis a két vallási rendszerben másra irányul a váltság, más a végrehajtója és más a lefolyása.

A váltság *célja* terén mindjárt első pillanatra szembeötlik a különbség a két vallásrendszer közt. Minden vallás a legfőbb rossztól kíván megszabadítani minket. Mindjárt itt eltér a két rendszer, mert a keresztyénség szerint a bűn a legfőbb rossz, míg a buddhizmus szerint a szenvedés és a lét, mint a szenvedés alapoka. A buddhizmus szerint ugyanis lenni-szenvedni! Ha más a ¡két vallásban a legfőbb rossz, a váltságnak is másra kell irányulnia.

A keresztyénségben a bűntől és az azt követő örök haláltól való megváltás a cél, míg a buddhizmusban nem a bűntől, hanem a szenvedéstől való megszabadulás lebeg a buddhista szeme előtt legfőbb cél gyanánt. A keresztyén hit szerint a megváltott örökre megszabadul a bűntől és az örök élet részesévé lesz, a buddhizmus szerint pedig megszabadul végkép a szomorúságoktól, szenvedésektől, gyötrelmektől és a mindezeket lehetővé tevő élettől.

A buddhista váltságtan a szenvedésről, annak előidézéséről, megszűnéséről és a megszűnésére vezető útról szóló „*négy nemes igazságban*“ foglaltatik.[1]) Tehát nem a bűn, hanem a szenvedés megszüntetése a buddhista leghőbb vágya: vagyis a buddhista váltságtan nem a bűnnek, hanem a szenvedésnek a váltságát hirdeti. A keresztyénség is tanítja, hogy a bűn igen sok esetben szenvedést von maga után, de a Szentírás számos helye szól arról, hogy nemcsak a bűnök szülik a szenvedést. A buddhista viszont nem csupán a bűnök következményekép beálló szenvedésektől, hanem mindenféle szenvedéstől szabadulni kíván. A buddhizmus szerint már magából a puszta létből is szenvedés fakad. Igy a szenvedésektől való megváltás végső elemzésében a léttől való örök megszabadulást is jelenti a buddhizmusban. Mint

[1]) Fordításukat l. „Nirvána“ 25. l.

ilyen, merőben ellenkezik a bűntől való megváltás nyomán örök életet ígérő keresztyén tannal.

Ebből következik, hogy amint a buddhizmusban bűnről, erényről alig lehet szó, úgy voltaképen megváltásról sem lehet beszélnünk, hanem csak megszabadulásról, helyesebben: önmagunk megszabadításáról.

Ez elvezet minket a második szembeötlő különbséghez. Mindkét vallásban más a váltság *eszközlője*. A keresztyén hit szerint Krisztus a mi váltságunk véghezvivője, míg a buddhizmusban az embernek önmagát kell megszabadítania a szenvedésektől.

Jézus isteni életet élt. Szent maradt a kísértések közt is. Szeretete a legnagyobb szenvedések közt sem ingott meg. Az új emberiség jelent meg benne. Az Isten és az emberiség közt mindjárt kezdetben megszakadt kötelék újból helyre állt benne. Jézusban öltött testet az istenfiúság. Isten akarata lépett benne az emberiség körébe; az munkálkodott beszédeiben, tetteiben. Ha az általa hirdetett evangéliumot, a mely nem egyszerű tan, hanem az Ő isteni életereje, magunkévá tesszük, mi is istenfiakká leszünk. Ha Véle közösségben vagyunk, megismerjük és elítéljük bűneinket. Öntudatra ébreszti bennünk az Isten kegyelmét s így bűneink megbocsátásának tudatát is. Az emberiség számára a váltság útja a Krisztus keresztjének útja. A kereszt egyfelől Isten haragját mutatja a bűnnel szemben, másfelől az Ő kegyelmét a bűnös emberiséggel szemben. A keresztfán meghaló Krisztus lesz az új emberiség képviselője. Ő szenvedi el a büntetést az egész emberiség bűneiért. Mint a rómabeliekhez írt levél mondja (5: 18): „Miképen egy élet által az ítélet minden embereknek kárhozatjokra eláradott; azonképen az egy megigazulás által a jótétemény eláradott mindenekre." A korinthusbeliekhez írt első levél is mondja (15:22): „ Miképen Ádámban mindnyájan meghalnak, azonképen Krisztusban mindnyájan megelevenítttetnek."

A keresztyén hit alapvető tanítása, hogy Jézus Krisztus halála a mi váltságunk örök forrása. Mint Jézus mondja magáról: „azért jött, hogy Ő szolgáljon és adja az Ő életét váltságul sokakért."[1]) Az utolsó vacsorán is azt mondja a borról, hogy az az Ő vére, „mely sokaknak bűnük bocsánatjára kiontatik."[2]) Nem saját cselekedeteinkért, hanem egy rajtunk kívül álló személy: Jézus Krisztus érdemeiért váltatunk meg, Isten kegyelméből. Nem az emberből indul ki a váltság megvalósulása, hanem Isten adománya az. Az Újszövetség több helye beszél erről: „Megigazulunk pedig ingyen, Isten kegyel-

[1]) Mt. 20 : 28.
[2]) Mt. 26: 28.

méből, a Jézus Krisztusban lett váltság által.[1])" „Nem az igazságnak cselekedeteiből, melyeket mi cselekedtünk, hanem az Ő irgalmasságából tartott meg minket . . ."[2])

A más által való megváltásnak ez az eszméje teljesen ismeretlen a buddhizmusban: ilyesmiről Buddha és a buddhisták mitse tudnak. A buddhista szentíratok szerint egyes-egyedül a személyes jócselekedetek eredményezhetik a váltságot, vagyis a szenvedésektől való szabadulást. A más érdeméből való megszabadulás eszméje teljesen idegen a buddhista gondolkozás előtt: ott mindenkinek *önmagának* kell kiküzdenie a szabadulást szenvedélyeinek, vágyainak árán. Mint a Dhammpada 327. verse mondja: „Önmagatok szabadítsátok ki magatokat a rossz ösvényéről." A 165. vers még világosabban megmondja: „Csupán önmagadtól függ, hogy tiszta vagy-e vagy nem: senki sem tisztíthatja meg a másikat."[3]) Mint az utolsó szavakból kiviláglik, a buddhizmus nemcsak hogy nem vallja a más által való váltság elvét, hanem egyenesen tagadja azt!

A buddhizmusban mindenki önmagáért áll vagy bukik. Sőt a buddhizmus az önzetlenség helyett egyenesen az *önzésre* buzdítja az embert: „Senkise mulassza el a maga teendőit csak azért, hogy nagyobb szolgálatot tegyen másnak."[4]) „Csak a magatok dolgaival törődjetek."[5]) Az ilyen gondolatoktól áthatott világban a más által való váltság elve, természetesen, nem állhat fönn.

Mindezekből az is következik, hogy a buddhizmus megalapítójának, Buddhának a viszonya is egészen más követőihez, mint a keresztyénség alapítójának, Krisztusnak. Buddha egyszerűen megtanította követőit a váltság új, a brahmanizmusétól eltérő útjára: Krisztus ellenben nemcsak tanította őket, de — „önmagát adta váltságul mindenekért." (I. Tim. 2:6). Buddha tehát csak tanító, Krisztus ellenben megváltó is — a szó legszorosabb értelmében. Jézus is hirdeti ezt önmagáról: „Azért jött az embernek fia, hogy megkeresse és megtartsa, a mi elveszett vala."[6])

Buddha nem váltott meg másokat. Mint az őt kérdező tanítványnak mondta[7]): ő is olyan nyugalom után vágyódó ember volt csak, mint a többi; ő is kereste önmaga számára a váltságot. Csak megmutatta az embereknek az útat. Mint a Dhammapada 275. verse mondja: „Ha ezen az úton jártok,

[1]) Róm. 3:24.
[2]) Tit. 3:5., L. még Gal. 2:16. stb.
[3]) L. még a 350. verset.
[4]) Dhammapada 166. v.
[5]) U. o. 217. v.
[6]) Luk. 19:10. L. még. I. Tim. 1:15.
[7]) The Romantic Legend of Sákya Buddha . . . 182. l.

meglelitek a szenvedés végét. Én mutattam meg néktek." Az úton a tanítványoknak már saját erejükből kell járniok. Kedves nőtanítványának, *Anandának* is azt mondja Buddha: „Legyetek önmagatok lámpásai! Legyetek önmagatok menedékei! Külső menedékre ne bízzátok magatokat . . ."[1])

A buddhista szentíratok a váltságra: a szenvedésektől való magszabadulásra igyekvő ember szemét Buddhára, a törvényre és a szerzetes rendre irányítják: „A ki Buddhához, a törvényhez, a szerzetes rendhez, mint az ő menedékeihez fordul és jól megérti a négy szent igazságot, . . . rátalált a biztos helyre: sehol sincs biztosabb menedék."[2]) De mindhárom a „négy nemes igazsággal" együtt csak *útmutató* a menedéket kereső számára, nem maga a menedék. Világosan rámutat erre a Dhammapada 380. verse: „Az embernek nincs más menedéke, csak önmaga." Hasonlóképen a 276. vers is: „Önmagatoknak kell megfeszítenetek erőtöket, a Tathagaták (a Buddhák) csak tanítómesterek."

Buddha működése tehát csak arra szorítkozott, hogy a földi lét nyomorúságai és szenvedései közt sínylődő embertársainak megmutatta a nyugalomra, békére vezető útat, melyet — gazdagságát, családját, mindenét elhagyva — annyi keresés után megtalált. A „szenvedések megszűnésére vezető útat" megtalálta és hívott rá másokat is. Ezzel azután az ő szerepe véget ért. Krisztus nemcsak a nyugalomra vezető útat mutatja meg, hanem nyugalmat is ad. „Jőjjetek én hozzám mindnyájan, kik megfáradtatok és megterheltettetek és én megnyugosztlak titeket."[3]) Krisztus tehát nemcsak *útmutató:* Ő maga az *út*!

De nemcsak a váltság eszközlőjét, hanem a váltság *véghezvitelét* tekintve is eltér a buddhizmus a keresztyénségtől. A keresztyén lélek a Krisztus által szerzett váltságot *hitével* teszi magáévá. Hisz Krisztus halálának megváltó erejében. Ezért a hitéért részesíti őt Isten Krisztus halálának hasznaiban: a bűnök bocsánatában. Igy a keresztfán végbemenő örök váltsághoz odakapcsolódik a keresztyén ember részéről a hit. A buddhizmusban a legfőbb rossztól: a szenvedésektől szabadulni vágyó ember teljesen önmagára van hagyatva. A váltság hosszú és nehéz útján senkise nyujtja felé segítő kezét. Önmagát kell megszabadítania.

A buddhizmus — mint láttuk — a kívánságot, a vágyat tekinti a szenvedés és a lét gyökere gyanánt. Mint a már idézett „négy nemes igazság" másodika mondja a szenvedés előidézéséről: „A kívánság az, a mely az örömmel és vágyako-

[1]) Sacred Books of the East. XI. kt. 38. l. Mahaparinibbana Sutta II. 33.
[2]) Dhammapada 190. és 192. v.
[3]) Mt. 11 : 28.

zással egyetemben újabb és újabb születésre juttat minket". Mivel a kívánság a szenvedés oka, a kívánságok és a vágyak elnyomása fogja a szenvedés megszűnését eredményezni. Mint a harmadik „nemes igazság" mondja: „Ez a szenvedés megszűnésének szent igazsága: a szomjúságnak a megszüntetése a kívánságok teljes megsemmisítése által . . ." A Dhammapada 336. verse is azt monja: „Aki győzedelmeskedik a kívánságon . . ., sohasem éri azt szenvedés, amint a lótusz levelét se tudja benedvesíteni a víz."

A váltság után áhítozó buddhistának rá kell lépnie a „szenvedések megszűnésére vezető útra." A „negyedik nemes igazság" szerint: „Ez a szent nyolcfelé ágazó ösvény: igaz hit, igaz elhatározás, igaz szó, igaz tett, igaz élet, igaz gondolkozás, igaz önmagunkba merülés.

A szenvedések megszűnésére vezető úton végigmenő buddhista eléri a tökéletesség magaslatát, hol az újraszületések borzalmaitól is végkép megszabadul. A Dhammapada 351. verse szerint: „Aki fölért a tökéletesség csúcsára . . . az utolsó testi lakásban lakozik."

Az eltérések hosszú sora után végre egy hasonlóságra is rá kell mutatnunk. Annak a *belső változásnak* a rokonsága ez, a mi egyfelől a megváltott vagy újjászületett keresztyén ember, másfelől a szenvedések megszűnésére vezető úton végighaladt buddhista érzelem- és gondolatvilágában áll be. Ennek magyarázatát abban lelhetjük, hogy mindkét vallásrendszer külsőségekbe merült vallási rendszereknek a reformációja.

A buddhizmus éppúgy reformációja a brahmanizmusnak, mint a keresztyénség a zsidó vallásnak. A különbség is féligmeddig ugyanaz az előbbi kettő, mint az utóbbi kettő közt. Miként Jézus az emberiség figyelmét a külső dolgokról a belsőkre: a látszatról a láthatatlan lélekre irányította s „új szívet és új lelket" kíván követőitől, úgy Gotama is a brahmanizmus külsőségekbe merült megigazulási tanával szemben az ember belsejében: gondolat- és érzelemvilágában végbemenő változást hirdette. A *külső:* a testi sanyargatások helyett a *belsőt:* a vágyak, indulatok megfékezését hirdette. Rámutatott arra, hogy az áldozatok s a használatos tisztulási- és vezeklési gyakorlatok hiábavalók. Bensőnket: érzületünket, akaratunkat, gondolatvilágunkat kell átalakítanunk.

A Dhammapada igen sok verse tanúskodik erről. Csak néhányat idézünk. A 106. és 108. szerint: „A havi áldozat, bár száz évig tartson is és ezer himnusz strófával kapcsoljuk is egybe, nem ér annyit, mint az az egyszeri hódolat, a melyet a helyes belátású emberrel szemben tanúsítunk . . . Bármi áldozatot hozunk is, akár egy éven át, azért, hogy érdemeket szerezzünk, egy fillér értékével sem bir; sokkal

többet használ, ha az igazságosnak megadjuk a tiszteletet." A 141. vers szerint: „A test meztelensége, fonatlan haj, piszok, éhség, szomjúság, földön fekvés, porban hentergés, mozdulatlanul állás: egyik se hoz tisztulást annak a halandónak, aki nem szabadította ki magát a vágyak uralma alól."[1])

Buddha tehát nem a *testet*, hanem a *szellemet* igyekszik szabaddá tenni. Tíz *tévedés* avagy *bilincs* van szerinte, a melyek az emberi elmét fogvatartják, a földi élethez nyűgözik és az attól való szabadulásban megakadályozzák: a saját lényünkben, az önmagunkban való csalódás; a kétely; a dolgainkban való bizakodás; az érzékiség, a testi gyönyörök; a gyűlölet, rosszindulat; a földi élet szeretete; a mennyei élet után való vágy; a büszkeség; az önelégedettség; végül a tudatlanság. Csak az szabadul meg a földi élet gyötrelmeitől, aki képes ezt a tíz bilincset egymásután széttörni. A szerint, a mint ez sikerül, a hívő négy ösvényt, négy fokozatot ér el.[2]) Az *első* fokozat „az áramlatba való belépés": a megtérés. A *második* fokot azok érték el, a kik már csak egyszer térnek vissza erre a földre. A *harmadik* fokot azok érték el, a kik nem térnek többé vissza erre a földre. A *negyedik*, a legfelsőbb fok: az *arahátság*.[3]) Ezt azok érik el, a kik *teljesen szabaddá válnak mind a földi, mind a mennyei élet után való vágytól*, úgyszintén a büszkeségtől, önelégedettségtől, tudatlanságtól. Az arahátok minden tévedéstől mentek már: a rosszindulatnak még a gyökere is kipusztult belőlük. Szeretet él szívükben mindenki iránt.

Az arahátság elérése után törekszenek az újraszületés borzalmaitól félő hívő buddhisták. S biztatólag cseng fülükbe Buddha szava: „Az arahátság megment titeket: az arahátság útján megmenthetitek magatokat."

Az arahátság elérése pedig nem más, mint a nirvánába jutás. Ugyanis a buddhistáknak végtelenül sok elnevezése van a legboldogabb állapotra, melyek annak egy-egy tulajdonságát domborítják ki. Hívják „fölszabadulásnak, a menedék szigetének, a vágyakozás végének, a tisztaság állapotának, legfőbbnek, érzékfölöttinek, nem teremtettnek, nyugalomnak, változhatatlannak, *kialvásnak*, rendíthetetlennek, elveszhetetlennek, ambróziának" és így tovább végnélküli változatban.[4]) Ezeknek az elnevezéseknek egyike a „kialvást" jelentő nirvána is.

[1]) L. még a 66, 107, 188—189, 266. és 268. verseket.

[2]) L. a Buddha betegségéről és haláláról szóló könyvben: Mahaparinibbána Sutta II. 1—7. Megjelent Rhys *Davids* „Buddhist Suttas" című fordítás-gyüjteményében: „Book of the Great Decease" 23. l.

[3]) Szószerinti jelentése: olyannak az állapota, aki méltó vagy nemes".

[4]) Rhys *Davids*: Buddhism, its History and Litterature (American Lectures) 151. l.

Itt a végső ponton ismét elválik a buddhizmus és a keresztyénség, miként a túlvilági élet hitének összehasonlító ismertetéséből látni fogjuk.

V. A túlvilági életről.

A túlvilági élet kérdését a buddhizmusban a *nirvána* fogalmának a meghatározása dönti el. Ez azonban egyike a a buddhizmus legnehezebb kérdéseinek. Misem mutatja jobban, hogy Buddhának a nirvánáról szóló eredeti tanítását nem oly könnyű megállapítani, mint az immár félszázad óta tartó s teljesen befejezettnek még ma sem mondható vita, amely e körül a tárgy körül a buddhizmus és az összehasonlító vallástan kutatói körében kifejlődött.

Külön tanulmányban foglalkoztunk néhány éve ezzel a kérdéssel, épen ennek a lapnak a hasábjain,[1]) azért most csak rövidre fogva ismertetjük a nirvána lényegére vonatkozó fejtegetéseinket.

A kutatók egy része azt vélte, hogy a nirvána a lét teljes megsemmisülését jelenti; mások ismét azt hitték, hogy a nirvána épen ennek az ellenkezőjét: az élet örökkévalóságát jelenti valaminő boldog állapotban. Az előbbi nézet mellett szállt síkra *Burnouf*,[2]) *St. Hilaire*,[3]) *Spence Hardy*, *Bigandet*, *Kellogg*, *Wassilief*. Azt vallották, hogy a buddhista halál az emberi élet végét s a nirvánába jutás a teljes megsemmisülést jelenti.

Ez a fölfogás volt uralkodó évtizedeken át. Igen kevesen voltak, akik ezzel szemben azt vallották, hogy a nirvána a szellem örökkétartó, boldog állapotát jelenti. Ezek közé tartozott a nagy pesszimista bölcsész, *Schopenhauer*,[4]) *Bunsen*,[5]) *J. Freeman Clarke*[6]) s a vallásbölcsészet kiváló magyar művelője, *Kovács Ödön*[7]) is.

A nirvána fogalmának az eredeti buddhista iratok alapján való tisztázása J. *d' Alwis*, Rhys *Davids*[8]) *Frankfurter*,[9])

[1]) „A Nirvána." Theologiai Szaklap. IV. évf. (1908.) 4. sz.
[2]) Introduction à l' histoire du Bouddhisme Indien. 483, 480. és 520. ll.
[3]) Avertissement sur le Nirvana Bouddhique. 21. l.
[4]) L. utolsó művének: „Parerga und Paralipomena" II. részében az „*Über Religion*" fejezetet. (354, 355. ll.)
[5]) Gott in der Geschichte II. kt. 166—167. ll.
[6]) Ten Great Religions. II. rész, 332. l.
[7]) A vallásbölcsészet kézikönyve. I. kt. 123. l.
[8]) „Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some points in the History of Indian Buddhism" (Hibbert Lectures 1881.) 253. l. Appendix X.
[9]) Journal of the Royal Asiatic Society, 1880. évf.; id. *Rhys Davids:* Hibbert Lectures . . . 253. l.

Trenckner,[1]) de legfőbbképen *Max Müller*[2]) és *Childers*[3]) nevéhez fűződik.

Max Müller volt az első, aki síkra szállt a mellett a nézet mellett, hogy a nirvána *nem a földi élet megszűnését, hanem tökéletesedését* jelenti. Ő volt az első, aki tisztán látta, hogy a nirvána nemcsak halálunk pillanatában, *de már itt e földön is elérhető.*

De nagy érdemei mellett még mindig nem igen van tisztában a buddhizmus eschatologiájával. Ha a nirvána a szellemnek már itt e földön elérhető boldog állapotát jelenti, mi következik a halálon túl? A *semmi*, vagy valami *öröklét*? Az első föltevéssel nem bir megbarátkozni: inkább a második felé hajlik. Nem tud megszabadulni attól a nyugatias fölfogástól, hogy minden vallásnak *hídnak* kell lennie a véges világból a végtelenbe. Nem látja tisztán, hogy a buddhizmus végcélja nem valami túlvilági élet *elérése*, hanem a a folytonos újraszületésektől való *megszabadulás*. Nem akarja még mindig elhagyni az a régebbi gondolata, hogy a nirvánának valami közösségben kell lennie az örökkévalósággal. Nem állítja ugyan egészen határozottan, inkább csak a sorok közt mondja, hogy a nirvánának valami *túlvilági életet* vagy *helyet* kell jelentenie.

A nirvánának ezt a kettős jelentését, hogy az egyfelől a földi élet szenvedéseitől való megszabadulást, másfelől pedig valaminő túlvilági létet is jelent — bár nem egész határozottsággal — a páli nyelvtudósok egyik legkiválóbbika, *Oldenberg* is vallja: „Nem egyedül a halálontúli élet neveztetik nirvánának, mely a megváltott szentekre vár, hanem az a tökéletesedés is, amelynek már itt e földön részesei voltak."[4])

Arról az időpontról beszélve, amikor a buddhista legfőbb célját eléri, azt mondja: *nem* az elhaló tökéletesnek az örökkévalóság birodalmába való bemenetelére kell néznünk — akár az örök lét, akár az örök nem lét legyen is az, — hanem földi életének ama pillanatára, melyben a bűnés szenvedésnélküliség állapotát eléri. Ezt nevezi *igazi* nirvánának. Az „igazi" nirvána kiemeléséből kitűnik, hogy Oldenberg csakugyan *két* értelmet fűz a nirvána szóhoz: földit és földöntúlit. Az igazi: a *földi*, a másik: a *halálon*

[1]) L. Milinda 424. l.

[2]) „Buddhagosha's Parables". A birmai nyelvből fordította T. *Rogers* kapitány. *Max Müller* tanár előszavával és „Lectures on the Science of Religion, with a paper on Buddhist Nihilism and Translation of the Dhammapada."

[3]) A nirvána fogalmának tisztázása körül a páli-nyelv szótárának (A Dictionary of the Páli-Language 1875.) a kiadásával tette a legnagyobb szolgálatot.

[4]) Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 313. l.

túl a megdicsőültekre várakozó. Föntebbi szavaival az *örökkévalóság birodalmának* a létezését is elismeri, csak azt hagyja egyelőre eldöntetlenül: örök létet, avagy örök nem létet ért-e a buddhista szellem ez alatt? Más szóval: örök lét, vagy örök megsemmisülés vár-e az elhunyt tökéletesre?

Mi a buddhizmus eme legkiválóbb kutatóival szemben is azt állítjuk, hogy *a nirvánának semmiféle az örök élettel kapcsolatos értelmet avagy mellékértelmet nem adhatunk.* Az *egyesegyedül* az embernek olyan — akár még életében, akár halála pillanatában bekövetkező — *állapotát jelenti, melyben az élethez és annak örömeihez való ragaszkodásnak a legkisebb vágya is kihal belőle s ez által az újraszületések borzalmaitól végkép megszabadul.*

A nirvána nem valami mennyország-, vagy égféle.[1]) *A buddhizmus az örökéletnek semminémű alakját nem ismeri! A halhatatlan és végnélküli élet gondolata teljesen idegen a buddhista elme számára!*

Nem lehet a mi vágyainkkal mérni a keleti világ népeinek lelki világát. Mi a *haláltól* félünk, a buddhisták az *élettől.* Mi az *örök élet,* azok pedig az *örök elmúlás* után vágynak.[2])

A keleti forró égalj fiai nem tudnak úgy örvendezni az életnek, mint mi, keresztyének. Míg a keresztyén lélek előtt az élet „a legszebb adomány, amelyet a gondviselés az ember számára nyujthatott, mert segít megérteni a halált az ő titkaival és igéreteivel együtt“,[3]) addig India fiai előtt az élet a fájdalmak, szenvedések, gyötrődések forrása. Az örömök is csak látszólagosak, mert újabb kínok forrásai. Épen ezért félnek, irtóznak, sőt undorodnak az élettől!

Buddhának egyik mondása sem vet olyan élénk világosságot a nirvána értelmére, mint a buddhista iratokban oly gyakran előforduló ú. n. *„lámpás hasonlat.“*

Az Indiában használatos mécses igen egyszerű szerkezetű: érc vagy cserép bögrébe olajat öntenek, abba gyapotkanócot mártanak. Az emberi élet hasonló az ilyen mécses lángjához. A mint az egyik mécses égő kanócával gyujtják meg a másikat, éppúgy származik az egyik életből a másik. A két láng nem ugyanaz, de egyik láng nélkül a másik se lenne. S a mint olaj nélkül nem lenne láng, éppúgy bűnök nélkül sem lenne egyéni létünk! Ha nincs olaj a mécsesben, kialszik, de nem azonnal, hanem csak akkor, ha az az olaj is elég, amit a kanóc magába szívott. Azután már hiába

[1]) L. a Dhammapada 126, 140, 178, 187, 236, 306—307, 310, 315, 371. és 423. verseit.

[2]) L. a Dhammapada 148. versét: „Az élet végső célja a halál.“ L. még a 153—154, 302. v.

[3]) St. Hilaire i. m. 25. l.

próbálgatjuk: nem gyujthatjuk meg többé! Éppígy fogy el a tökéletes ember is apránként. Utoljára nem marad belőle semmisem az újraszületéshez. Látjuk még közöttünk járnikelni, de létének oka már megszűnt. Azután végkép elalszik, mint a kiszáradt mécses lángja s nem születik többé újra!

„Mintha az olajmécses égne, de senkise öntené tele időről-időre és nem gondoskodnék új bélről: a régi égő anyag elfogyna s mivel újat nem tettek bele, a lámpa tápláló anyag hijján kialudnék. Éppígy abban, aki állhatatosan megmarad a földi lét kötelékeinek mulandóságáról szerzett meggyőződésében, a földi élet utáni szomj megszűnik . . ."[1])

A kialvást jelentő nirvána értelme nem lehet így már kétes előttünk. A míg bűnös vágyak, indulatok, érzelmek lakoznak bennünk, addig élünk. Mikor azok már megszűntek bennünk s a tökéletesség állapotát még e földön elértük: a nirvánába mentünk, *még élhetünk, éppúgy mint a mécs sem alszik ki addig, amíg a kanócába fölszívódott olajban tart;* mikor azonban az is elhasználódik, a láng: az élet halálunk pillanatában utolsót lobban, azután *végkép* kialszik. *„Szívük ment a jövő élet után való vágytól*; létük oka szét van rombolva, újabb beteges vágyakozás nem támad bennük; ők, a bölcsek kialusznak, mint a lámpás."[2]) S erre kell a hangsúlyt helyeznünk: *miként a kiszáradt mécses sem gyujtható meg újra, úgy a nirvánába jutott ember vándorlása is végkép befejeződik halála pillanatában.*[3])

A buddhista képzelet szerint az egész világ tűz.[4]) Tűz fogja fölemészteni is.[5]) Az egész világ lángtenger, melyben mindannyiunk léte egy-egy láng. „Szemünk tűzben ég . . .; a vágy, a gyűlölség, az elvakultság tüze gyujtotta lángra, a születés, kor, halál, fájdalom, panaszok, szenvedések, bánat, kételkedés tüze égeti."[6])

Ezzel az izzó lángtengerrel szemben áll a „kialvás": a nirvána. Ide vágyakozik a tűztől: a léttől és annak szenvedéseitől irtózó ember. S ide is ér, ha szívében az életkedv, a rosszindulat és a tudatlanság hármas tüze kialszik.[7]) Ezzel a hármas tűzzel együtt kialszanak, megszűnnek az emberi szellemnek azok a tulajdonságai (a *trishna* = szomj, az *upádána* = megragadás, a *klesa* = kívánkozás), amelyek

[1]) Sanyutta Nikáya II. k. 86. l.

[2]) *Ratana Sutta* 14. v. Id. Rhys *Davids*: Buddhism 111. l.

[3]) V. ö. a Dhammapadának már idézett 126. versével: „többen újraszületnek mint emberek, . . . míg az arahátok teljesen megsemmisülnek."

[4]) L. a Dhammapada 146. versét: „A világ állandóan ég körülöttünk."

[5]) L. Sanyutta Nikáya I. k. 133. l.

[6]) Mahá Vagga (a Buddha nirvánába menetelét követő események elbeszélése) I. 21.

[7]) *Buddhavansa* (a Gotamát megelőző 24 Buddhának s a buddhizmus megalkotójának rövid életrajza) II. 12.

halála alkalmával egy új individuum csírái lennének, melybe azután előbbi *karmája* (összes eddigi jó és rossz cselekedeteinek foglalata) átvitetnék.[1])

Mindezekből világosan áll előttünk, hogy a *nirvána nem jelenthet mást, mint az ember gondolatvilágának, lelkületének tartós békéjét, szenvedésektől örökre ment állapotát, mely* a szenvedélyek tüzének kioltása és a földi élet vágyainak, gondjainak legyőzése, elnyomása, egyszóval erényes élet által *már itt, e földön elérhető.* Ebben a tekintetben hasonló a hívő keresztyén lélek ama boldog állapotához, amikor az a 130. dícséret szavaival elmondhatja magáról: „Érzem, hogy az örök élet *már e földön* az enyém lett." Az Isten országát erényes életével már itt e földön megvalósító keresztyén lélek és a nirvánát elért buddhista állapota közti hasonlóságra *Rhys Davids* is rámutat: „Az ember bensejében élő Isten országa, az értelmünket átható béke a legközelebbi analógia a buddhista nirvánával, a mit a nyugati gondolkozásban ismerek."[2])

De ettől eltekintve, hogyan lehetne örökéletről, halhatatlanságról beszélnünk egy olyan vallásnál, amely az örök élet két elengedhetetlen principiumát: *Istent* és a *lelket* nem ismeri?! Még ha a buddhista képzelet szerint lenne is túlvilág, méltán kérdhetjük: *mi* élne ott az elhunyt és többé újra nem születő emberből?! *St. Hilaire*-rel kérdhetjük mi is: „Ha Buddha sohase választotta el a lelket a testtől, hogyan kívánhatjuk, hogy a lelket belemerítse az Isten szellemébe, melyet éppoly kevéssé ismer, mint amazt?"[3])

A buddhizmus nem ismer örök életet, halhatatlanságot. Ezért olyan vigasztalan és sötét az egész buddhizmus!

A földi élet gyötrelmei, szenvedései közepette a buddhista legföljebb azt remélheti, hogy következő születése alkalmával talán kissé tűrhetőbb alakban fog újraszületni. Azt azonban már csak igen kevesen remélhetik, hogy megfeszített törekvéssel — ha ebben az életben nem is, legalább a következőben — szét tudják majd tépni azt a láncot, a mely az élet és a halál kerekéhez kötözi őket. Ezért fél annyira a buddhista az élettől!

Mi más a *keresztyén* élete, melyet az *örökélet reménysége* ragyog be. A buddhisták a megsemmisülést óhajtják, mert gyűlölik az életet s egyedül az mentheti meg őket az újraszületések borzalmaitól: mi ellenben szeretjük az életet s megvetjük a megsemmisülést! Mint *St. Hilaire* mondja: „a keresztyénség egyik legszebb győzelme az, hogy az élet

[1]) L. bővebben Rhys *Davids*: Buddhism 101. és 113. ll.
[2]) Lectures on the Origin and Growth of Religion . . . 31. l.
[3]) Avertissement sur le Nirvana . . . 7. l.

jóságának tudatával eltöltött lelkeket emlékezteti arra, hogy van ezen a léten túl egy másik is, melyre örömmel gondolhat az ember, mert *örökkétartó.*"[1])

Míg a hívő buddhista is vígasztalanul áll a halállal szemben, addig az igazi keresztyén lélek bátran néz a halál szemébe! *Buddha* nem tud más vígaszt nyujtani, nem tud többet mondani, csak azt, hogy mindenkinek meg kell halnia. De vajjon megvigasztalhatja-é a halállal vívódót és halálos ágya mellett álló szeretteit az, hogy mindenkinek meg kell halnia?!

Milyen másképen hangzanak *Jézus* szavai: „Én vagyok a föltámadás és az élet, aki én bennem hiszen, ha meghal is él."[2]) Milyen könnyű ennek tudatában az igazi keresztyén léleknek meghalni! Tudja, hogy a halál csak ajtó a mulandó földi lét és az örökkétartó túlvilági élet közt. Tudja, hogy csak teste pusztul el: lelke örökké megmarad! Tudja, hogy a mikor *testi* szemei elhomályosulnak, *lelki* szemei megnyílnak. S övéinek fájdalmát is megtöri, elviselhetővé teszi a túlvilági viszontlátás reménye.

Hogy lehet a buddhisták és a keresztyének végcélját: a nirvánát s az örökéletet egymás mellé állítani? Nincs köztük semmi más hasonlóság, egyedül az, hogy mindkettőben a bűn és bűnhődés, az erények és a boldogság közt fölbonthatatlan összefüggés van. Különben *két merőben ellenkező* világ ez!

* * *

Buddhát elnevezték „Ázsia Világosságának." S Buddha lelkes híve, a tekintélyes angol költő: Sir Edwin *Arnold* is ugyanilyen című nagy költői elbeszélésben magasztalja Buddhát. Könyve[3]) egy évtized alatt *ötvennél* több kiadást ért. De ha Buddha „*Ázsia* Világossága", Krisztus a „*Világ* Világossága"! Az Arnold könyvére felelő s a buddhizmust a keresztyénséggel összehasonlító S. H. *Kellogg* tanár is, ki 11 évig volt Buddha hazájában misszionárius, ezt írta műve homlokára[4]). S bár nem ezzel a címmel, de ugyanezt bizonyítják az összehasonlító vallástan hivatásos művelőinek hasonló tárgyú művei is. Hogy csak a legkiválóbb munkákat említsük, ugyanezt találjuk F. *Aiken*[5]) és Frank F. *Ellinwood*[6])

[1]) I. m. 24. l.
[2]) Ján. 11 : 25.
[3]) The Light of Asia (by Sir Edwin *Arnold*) 56. kiad. (1891.)
[4]) The Light of Asia and the Light of the World. (1885.)
[5]) The Damma of Gotama, the Buddha and the Gospel of Jesus, the Christ. 1900.)
[6]) Oriental Religions and Christianity (1892.)

amerikai tanárok munkáiban, a nagynevű skót tudósnak, M. *Dods* tanárnak Mohammedről, Buddháról és Krisztusról írt könyvében.[1]) Ugyanezt bizonyítja a korábbi évtizedek buddhista irodalmának egyik legkiválóbb művelője, R. Spence *Hardy* minden, de kiváltképen halála után kiadott művében.[2]) Ugyanerről tesz bizonyságot Ch. *Hardwick* négy kötetes és több kiadást ért munkája is.[3]) Az oxfordi egyetem szanszkrit nyelv tanárának, Sir Monier *Williams*-nek a Bibliát a keleti szentkönyvekkel összehasonlító kisebb könyve[4]), Arch. *Scott* lelkész nagyobb összehasonlító munkája[5]), B. *Saint-Hilaire*-nek Deschamps abbéhoz címzett három levele, J. Harry *Borrows*[6]), J. Sterling *Berry*[7]), Leighton *Parks*[8]), A. *Clair-Tisdall*[9]), a német *Falke*[10]) stb. művei mind ezt hirdetik. S Krisztus felsőségét vallja immár több keresztyénné vált ázsiai tudós is.[11]) Ezek mind arról tanúskodnak, hogy Krisztus a Világ Világossága.

De csakugyan *világosság*-e Buddha?[12]) Lehet-e világosságnak neveznünk őt, ki az egész életet oly kétségbeejtően sötétnek s az egész mindenséget csak komor semmiségnek látta?

Gondolatvilágára mint valami sötét felleg borul a kiapadhatatlan *pesszimizmus*. Az ó-világ nagy bölcseinek avagy a modern kor sötét színben látó bölcsészeinek pesszimizmusa eltörpül az övé mellett! Ezeké inkább csak sötét világfájdalom, mely az életet kevésre becsüli s nem retteg attól a gondolattól, hogy megváljék tőle: a buddhizmus pesszimizmusa már *életundor*. A görög-római, a renesszánszkorbeli s a modern bölcsészek az életet és annak örömeit nem veszik semmibe: a buddhizmus egyenesen megveti s az ember ellenségeinek tartja azokat, amelyek ehhez a nyomorúságokkal teljes földi léthez kötözik és újraszületésre csábítják. A buddhizmus a *legsötétebb* pesszimizmus. Mint *Kellogg* mondja: „egyike a pesszimizmus legengesztelhetetlenebb és legke-

[1]) Mohammed, Buddha and Christ. (1905.)
[2]) Christianity and Buddhism compared. (1874.)
[3]) Christ and other Masters. 4 kt. IV. kiad. (1875.) 2. kt.: Religions of India.
[4]) The Holy Bible and the Sacred Books of the East.
[5]) Buddhism and Christianity. (1890.)
[6]) The Christian Conquest of Asia. 150—180 ll.: Christianity and Buddhism.
[7]) Christianity and Buddhism.
[8]) His Star in the East. (1877.) 145 l. — Christ's Religion and Buddhism.
[9]) The Noble Eightfold Path. (1903.) IV. Buddhism and Christianity.
[10]) Buddha, Mohammed, Christus. 2. kt. II kiad. (1896.)
[11]) Erről tanúskodik többek közt Keshub Chunder Sen „The Brahmo Somaj" című könyvének első cikke is: „Jézus Krisztus; Európa és Ázsia" (a kalkuttai orvosi kollégiumban tartott előadása).
[12]) A *Buddha* név *„fölvilágosodott"*-at jelent.

vésbbé enyhíthető rendszereinek, melyeket az emberi értelem az istentagadás sűrű ködében . . . valaha alkotott."[1])

A buddhizmusban sehol semmi fény, csak árnyék. Az egész buddhizmus olyan, mint egy hosszú, végnélkülinek tetsző éjszaka, melyben csak a buddhista erkölcstan néhány szép ragyogású csillaga hinti felénk sugarait, a nélkül azonban, hogy a sötétséget el tudná űzni. Hogy akadhattak olyanok, akik azt állították, hogy Jézus Buddha tanítványa volt s a buddhizmusból vette legszebb tanait, hisz a buddhizmus komor *éjszaka*, a keresztyénség meg verőfényes *nappal*, hol minden az isteni szeretet fénysugaraiban tündököl?!

Jézus a világosság, nem Buddha. Mikor az idők teljességében eljön, éppoly sötétség uralkodik a nyugati világ lelkében, mind Buddha korában napkeleten. Alig néhány lélekben él már a nemesebb szikra. A tehetősebbek a gyönyöröket hajhászó epikureizmus, a nagy tömeg pedig a nyomor, a nélkülözések karjaiban. Csak egyben: az elégedetlenségben egyezik mind.

Nem kisebb a sötétség, mint ötszáz esztendővel előbb Indiában, hol elégedetlenség, az élettől való félelem tölti el a milliók szívét. Ezt a félelmet mintegy életiszonnyá fokozza egy fantom, mely ott kisért már évezredek óta a keleti népek lelki világában: a lélekvándorlás tana. Fixa idea szerűleg nehezedik lelkükre az a hit, hogy az élet nem szűnik meg a halállal, hanem — jó vagy gonosz voltunk szerint — más és más alakban évszázadokon, sőt évezredeken át folytatódik. Mint *Pfleiderer* mondja: „A lélekvándorlás, mely az élet kínjait örökösíti, az ind bölcselkedésnek annyira elmaradhatatlan, szilárd alaptétele, hogy még a legeretnekebb *Sánkhya* bölcsészetnek sem jutott eszébe azt kétségbevonni és a buddhista üdv- vagy váltságtannak annyira lényeges dogmatikai előföltétele, mint az eredendő bűn a keresztyén hittannak."[2])

Ettől a fantomtól Buddha se tudott megszabadulni. Csak azt látta és érezte, hogy a brahmanizmus önsanyargatásai nem vezethetnek a várva várt szabadulásra s borzasztó orvosszert ajánlott a földi szenvedések megszüntetésére: a mindenről való lemondást, a lassú halált, a semmiségbe, a nirvánába való merülést.

Milyen borzasztó orvos az, aki csak a halállal tudja a betegséget meggyógyítani, a szenvedést, a fájdalmat elnémítani! Milyen más a mi „Orvosunk!" Keze érintésére, lába nyomán, szavai hallatára mindenütt élet támad, életkedv költözik a lelkekbe. Nem a *halálban*, hanem a halál fölött is diadalmaskodó *örökéletben* talál menedéket a lélek!

[1]) I. m. 266. l.
[2]) Das Wesen der Religion. II. kt. 219. l.

Buddha több, mint négy évtizedig tanította embertársait. Jézus tanítása mindössze három évre szorítkozik. De nem is volt szüksége több időre. Olyan egyszerű, minden lélek előtt oly könnyen megérthető az Ő tanítása. Az egész benne foglaltatik ebben a két szóban: „Mi Atyánk." „Uram, mutasd meg nékünk az Atyát és elég nékünk!" — mondja Fülöp.[1]) S csakugyan, ha csak arra tanított volna meg minket Jézus, hogy Isten a mi Atyánk: az is elég lett volna. Hiszen ebben benfoglaltatik a többi nagy keresztyén igazság mind: ha Isten Atyánk, minden embertársunk testvérünk; Isten viszonya hozzánk az atya szeretete, a miénk ő hozzá a fiaké, egymás iránt pedig a testvéreké. Igy a szeretet kötelékeivel kapcsolódik egybe az ég és a föld. Igy lesz a szeretet a világ alapoka, mozgató ereje, az erkölcsi világrend alaptörvénye.

Méltán kérdhetjük: hogyan lehet azt állítani, hogy Krisztusnak szerető mennyei Atyát, örökéletű lelket, hittel megragadható örök váltságot hirdető vallása valami rokonságban van Buddhának sem Istent, sem lelket nem ismerő, lassú elmúlást, folytonos haldoklást hirdető, s örök megsemmisülést ígérő vallásával?!

Dr. Kováts J. István.

[1]) Ján. 14 : 8.

Nikodemus evangéliumának II. része,

vagy

Krisztus poklokra szállása.

1. (17.) fejezet.

— Mit csodálkoztok azon, szólt József, hogy Jézus feltámadt? Nincs ezen semmi csodálni való! Hanem az csodálatos, hogy nem egyedül támadt fel, hanem sok más halottat is feltámasztott, akik sokaknak megjelentek Jeruzsálemben, akik közül, ha senki mást nem ismernétek is, Simeont, aki Jézust magához fogadta és az ő két fiát, akiket szintén feltámasztott, ezeket bizonyosan ismeritek. Mert nem régiben temettük el őket, most pedig, úgy látszik, megnyiltak és üresek a sirjaik, ők maguk pedig élnek és Arimatiában időznek.

Odaküldtek hát embereket és az ő sirjaikat nyitva s üresen találták.

— Menjünk Arimatiába, mondá József és keressük fel őket.

Akkor felkerekedtek a főpapok Annás, Kajafás, József, Nikodémus és Gamaliel s velük együtt mások is, elmentek Arimatiába és ugy találták, amint József beszélte. Imádkoztak tehát és megcsókolták egymást. Azután azokkal együtt Jeruzsálembe mentek és bevezették őket a zsinagógába, lezárták az ajtókat, középre helyezték a zsidók ősi törvénykönyvét és igy szóltak hozzájuk a főpapok:

— Esküdjetek meg Izrael Istenére, az Úrra és igy mondjátok meg az igazat, hogyan támadtatok fel és ki támasztott fel titeket a halálból?

A feltámadt emberek erre a kereszt jelét vetették az arcukra és azt mondták a főpapoknak:

— Adjatok nekünk papirt, tintát és irónádat.

Előhozták ezeket s ők leülve a következőket irták fel.

2. (18.) fejezet.

Urunk, Jézus Krisztus, ki magad vagy a világ feltámadása és élete, adj nekünk kegyadományt, hogy elbeszélhessük a te feltámadásodat és azokat a csodákat, amiket a pokolban cselekedtél! Mert mi is lent voltunk a pokolban azokkal együtt, akik öröktől fogva elhunytak. Éjfélkor pedig azokban a sötétségekben fény támadt, mint a napnak ragyogása és sugárzott, hogy mindnyájan meg voltunk világítva és megláttuk egymást. Ekkor Ábrahám atyánk a patriarhákkal és prófétákkal együtt hirtelen fölemelkedett és mindnyájan örömmel eltelve mondták egymásnak: „Ez a fény hatalmas forrásból származik!“ Ezsaiás próféta, aki szintén ott volt, igy szólt: „Ez a fény az Atyából, Fiúból és Szentlélekből ered, amelyről még életemben megjósoltam: „Zebulon földje és Naftalim földje, a nép, amely sötétségben ült, hatalmas világosságot látott.“

Azután egy pusztai remete lépett a középre és igy szóltak hozzá a patriarchák: „Ki vagy te?“ „Én vagyok János, mondá ez, az utolsó próféta, aki az Isten fiának útját egyengettem és hirdettem a népnek a megtérést bűnök bocsánatára. Az Isten fia pedig hozzám jött és én messziről meglátván igy szóltam a népnek: „Ime az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit.“ És megkereszteltem őt a kezemmel a Jordán folyóban és láttam azt is, amint a Szentlélek galamb módjára reá szállt és hallottam az Atya Istennek a hangját is, amint ezt mondta: „Ez az én szerelmes fiam, akiben gyönyörködöm!“ És azért küldött el engem is hozzátok, hogy hirdessem, hogyan fog ide eljönni Istennek amaz egyszülött fia, hogy aki benne hisz, üdvözüljön, aki pedig nem hisz benne, elkárhozzék. Ezért azt mondom mindnyájatoknak, hogy amint őt meglátjátok, valamennyien imádjátok őt, mert csak most érkezett el számotokra a megtérés ideje, ezért imádtatok a régi hiábavaló világban bálványokat és ezért vétkeztetek. Máskor azonban ez meg nem történhetett.“

3. (19.) fejezet.

Mialatt János igy tanitotta a poklokon lévőket, a mi ősatyánk Ádám is hallgatta és igy szólt fiához Sethez:

„Fiam, mondd el az emberiség ősatyáinak és a prófétáknak, hogy amikor halálra váltam, hova küldöttelek tégedet? Set igy szólt: „Próféták és patriarhák halljátok: Atyám, Ádám, az első ember, amikor halálos betegségbe esett, elküldött engem, hogy könyörögjek az Istenhez a paradicsom kapuja mellett, vezettessen el engem egy angyallal a könyörület fájához és hozzak olajat, megkenni az én atyámat, hogy fellábaljon a betegségből. Igy is cselekedtem. Imádságom befejeztével hozzám jött az Úr angyala és mondá: „Mit kivánsz Set? Atyád betegsége miatt olajat kérsz, amely a betegeket lábra állitja vagy pedig olyan fát, amely ilyen olajat csurgat? Ilyent most itt nem lehet találni. Eredj, mondd meg atyádnak, hogy a világ teremtésének befejezésétől számitva 5500 esztendő mulva, eljön a földre emberré válva az Istennek egyszülött fia s ő keni majd meg ilyen olajjal és támasztja életre s úgy őt, mint a tőle származókat vizben és Szentlélekben mossa meg és akkor meggyógyul minden betegségből, de most ez lehetetlen".

Mikor ezt a patriarhák és a próféták meghallották, nagyon megörültek.

4. (20.) fejezet.

Mikor mindnyájan ilyen nagy örömben voltak, odament a sátán, a sötétség osztályosa és igy szólt a pokolnak: „Te telhetetlen falánk, halld meg amit mondok: A zsidók népéből valami Jézus nevü, magát Isten fiának mondotta. Ezt emberlétében a mi közremüködésünkkel a zsidók keresztre feszitették. Most hogy meghalt, te vagy arra rendelve, hogy őt ide bezárjuk. Mert én tudom, hogy ember ő és hallottam, hogy maga mondotta: „Halálosan szomorú az én lelkem!" A felső világban is, amikor együtt élt a halandókkal, sok kellemetlenséget okozott nekem, mert a hol csak szolgáimat előtalálta, üldözte őket és akiket én bénákká, vakokká. csonkákká, bélpoklosokká vagy más efféle nyavalyássá tettem, azokat a puszta szavával meggyógyitgatta és mikor én sokakat már a temetésig juttattam, azokat is a puszta szavával ismét megelevenitette." A pokol igy felelt: „Hát annyira hatalmas ez, hogy a puszta szavával megtehette

ezeket? És te képes vagy egy ilyennel szembeszállani? Nekem ugy látszik, hogy ilyennel senki se szállhat szembe. Ha pedig azt mondod, hogy hallottad őt félni a haláltól, hát ezzel a mondással téged akart kigúnyolni és kinevetni, azt akarva, hogy téged hatalmas kezébe ragadhasson. És bizony jaj neked örökre!" A sátán mondá: „Te falánk és telhetetlen pokol, hát ennyire megijedtél, hogy a mi közös ellenségünkről hallottál? Én bizony nem ijedtem meg, hanem összefogtam a zsidókkal és megfeszitették sőt mérgezett ecettel is megitatták őt. Most hát készülj arra, hogyan fogod hatalmasan megragadni őt, amikor eljön."

A pokol igy felelt: „Te sötétség örököse, pusztulás gyermeke, sátán, most mondod, hogy akiket te a halálra készitettél, azokat ez a puszta szavával megelevenitette, ha hát ő másokat meg tudott a haláltól szabaditani, hogyan és miféle hatalommal volnánk mi képesek őt lenyügözni? Nemrégiben elnyeltem egy halottat, akit Lázárnak hivtak s az élők közül valaki csakhamar kiragadta őt az én gyomromból a puszta szavával. Azt hiszem, ez volt az, akiről te beszélsz. Ha őt most ide befogadjuk, attól tartok, hogy a többi miatt is aggódhatunk. Mert úgy érzem, hogy mindazok, akiket öröktől fogva elnyeltem, most mind háborognak és fájlalom a hasamat — és nem nézem jó jelnek Lázár elragadását, mert nem mint halott, hanem mint sas repült ki belőlem s igy dobta őt ki hirtelen a föld. Ezért megesketlek téged úgy a magad, mint az én üdvömre, ne hozzad őt ide! Mert én tudom, hogy az összes halottak feltámasztásával fog itt megjelenni. S azt mondom neked a sötétségre, mely itt uralkodik, hogy ha idehozod őt, a halottak közül senkit se hagy meg a számomra."

5. (21.) fejezet.

Mig a sátán és a pokol ezt beszélték egymással, mennydörgésszerű hang támadt, amely azt mondá: „Nyissák meg vezéreitek a kapukat és nyiljanak meg az örök kapuk, hadd vonuljon be a dicsőség királya!" Mikor ezt a pokol meghallotta, igy szólt a sátánhoz: „Eredj ki és ha lehet, állj neki ellen!" A sátán kiment. Akkor a pokol igy szólt a maga lelkeinek:

„Erősitsétek meg jól és hatalmasan az érckapukat és azok vasgerendáit, záraimat csukjátok be és figyeljetek meg mindent éberen. Mert ha ő ide bejön, jaj nekünk mindnyájunknak!“

Mikor ezt az ősatyák hallották, mindnyájan szidalmazni kezdték őt, mondván: „Telhetetlen és falánk te, tárj kaput, hogy bejöjjön a dicsőségnek királya!“ Dávid próféta igy szólt: „Nem tudod, te vak, hogy amikor még a földön éltem, ezt a jóslatot mondtam: A ti vezéreitek nyissanak kapukat! „Ézsaiás szólt:“ Én ezt előre látva a szentlélek által megirtam: Feltámadnak a halottak és felkelnek, akik a sirban vannak, akik pedig a földön élnek, örvendeznek. Továbbá: Halál, hol a te fulánkod, pokol, hol a te győzelmed,“

Ismét hang támadt, amely ezt mondta: „Nyissatok kapukat!“ Mikor ezt a pokol meghallotta, kétszer is azt felelte rá, hogy egyáltalán nem ismeri és igy szólt: „Ki az a dicsőség királya?“ Az Úr angyalai igy feleltek: „Erős és hatalmas úr ő, hatalmas úr a harcokban!“ E szóra az érckapuk hirtelen szétbomlottak, a vasgerendák szétmorzsolódtak s az összes lekötözött halottak felszabadultak bilincseikből s mi is azokkal együtt. A dicsőség királya pedig bevonult mint ember s a pokolnak minden sötétsége megvilágosodott.

6. (22.) fejezet.

Akkor a pokol felkiáltott: „Legyőzettünk, jaj most nekünk! De hát ki vagy te, hogy ilyen hatalmad és erőd van? És ki vagy te, hogy bűn nélkül jösz ide, kicsinynek látszasz és nagyhatalmú vagy, alázatos és mégis fenséges, szolga és mégis úr, harcos és mégis király, aki élőkkel és holtakkal rendelkezel? Keresztre szögeztek, sirba tettek s most mégis szabad vagy és a mi összes hatalmunkat széttépted! Csak nem te vagy talán az a Jézus, akiről a fősátán azt mondta, hogy kereszten és halálon át akarod örökségeddé tenni az egész világot?“ Akkor a dicsőség királya a pokol fenekéről kiragadta a fősátánt s átadva őt az angyaloknak, mondá: „Vasbilincsekkel kötözzétek meg a kezeit, lábait, nyakát, a száját.“ Miután átadta, igy szólt a pokolnak: Vedd és őrizd őt biztosan amig másodszor vissza nem jövök.“

7. (23.) fejezet.

Mikor a pokol a sátánt átvette, igy szólt hozzá: Belzebúl, te tűznek és gyötrelemnek birtokosa, szentek ellensége, mi kényszeritett téged olyan intézkedésre, hogy a dicsőség királyát megfeszitsék és ő eljöjjön ide s kiüzzön bennünket? Nézz ide és lásd, hogy egyetlen halott se maradt bennem, hanem mindazokat, akiket a tudás fájával megnyertem, most a kereszt fájával elveszitettem! S összes örömed szomoruságra vált. S amikor a dicsőség királyát akartad megölni, magadat ölted meg. Minthogy pedig biztos őrizetre vettelek át, megtanulhatod majd tapasztalásból, milyen rosszul fogok veled bánni! Fősátán, te, a halálnak kútforrása, a bűnnek gyökere, minden rossznak befejezése, micsoda bűnt találtál te Jézusban, hogy megkisértsd az ő elvesztését? Hogy mertél ilyen gonoszságot tenni? Hogyan gondoltál egy ilyen embert e sötétségbe levezetni, aki által most a kezdettől fogva megholtakat mind elveszitetted?"

8. (24.) fejezet.

Mig a pokol igy beszélt a sátánnak, addig a dicsőség királya kinyujtotta a jobb kezét, megfogta és fölkeltette Ádám ősatyát. Azután megfordult és a többiekhez igy szólt: „Jertek velem mindnyájan, akik a miatt a fa miatt haltatok meg, melyhez ez hozzányult, — mert most én viszont a keresztnek fája által keltelek föl titeket." Erre mind kivitte őket s Ádám ősatyán látszott, mint örül. Igy szólt: „Hálát adok a te fenségednek uram, hogy kivezettél engem a mélységes pokolból." Az összes próféták és szentek is hasonlókép szóltak: „Hálát adunk neked, Krisztus, világ megváltója, hogy kivezetted a romlásból a mi életünket." Miközben ezt mondták, a megváltó megáldotta Ádámot a homloka közepén a kereszt jegyével, ugyanezt tette a patriarchákkal, a prófétákkal, vértanúkkal s az ősatyákkal is s megfogva őket, gyorsan távozott a pokolból. Menés közben az őt követő szent atyák dicsőitést zengettek neki, mondván: „Áldott, aki jött az Úrnak nevében, halleluja, őt illeti az összes szentek dicsősége!"

9. (25.) fejezet.

Ezután a paradicsomba ment s kezénél fogva vitte ősatyánkat Ádámot is s őt és az összes igazakat átadta Mihály főangyalnak. Mikor a paradicsom kapuján beléptek, két öreg emberrel találkoztak, akikhez a szent atyák igy szóltak: „Kik vagytok, akik nem ismeritek a halált és akik nem szálltatok le az alvilágba, hanem testnek és léleknek birtokában laktok a paradicsomban?“ Egyikük igy felelt: „Én vagyok Énok, az Isten kedvence, akit ő maga helyezett itt el, ez meg Illés, a Thesbités, akik a világ végezetéig élni fogunk, akkor pedig majd elküld minket az Isten, hogy szembeszálljunk az antikrisztussal és megöletessünk általa, de három nap mulva feltámadunk és felhőkben elragadtatva az Úrral találkozunk.

10. (26.) fejezet.

Mialatt ezt beszélte, azalatt egy másik alacsony ember jött, aki a vállain keresztet cipelt. Ehhez igy szóltak a szentatyák: „Ki vagy te rabló ábrázatu és miért hordozol keresztet a vállaidon?“ „Én — mondá az, — amint magatok is mondjátok, csakugyan rabló és tolvaj voltam a földön és ezért fogtak meg engem a zsidók és ezért itéltek keresthalálra a mi Urunk, a Jézus Krisztussal együtt. És amikor ő a kereszten függött és én láttam a történő csodajeleket, hinni kezdtem benne és segitségül hivtam őt, mondván: Uram, ha majd uralkodni fogsz, emlékezzél meg rólam! Ő pedig tüstént igy szólt: Bizony, bizony, mondom neked, velem léssz ma a paradicsomban! Fölvéve tehát az én keresztemet, a paradicsomba jöttem és amikor Mihály főangyalra találtam, azt mondtam neki: A mi Urunk a Jézus, aki megfeszittetett, küldött engem ide. Most hát vezess át engem az Éden kapuján! És ime a lángpallos a kereszt jelét meglátva kinyitott és én bementem. Azután azt mondta nekem a főangyal: Várakozz egy keveset, mert eljön majd az emberiség ősatyja Ádám is az igazakkal, hogy azok is bemenjenek. Most azért meglátva benneteket, elétek jöttem!“

Ennek hallatára az összes szentek nagy felszóval kiáltották: „Nagyságos ami Urunk és hatalmas az ő ereje!“

11. (27.) fejezet.

Mindezeket láttuk és hallottuk mi két egytestvér, akiket Mihály főangyal küldött és maga parancsolta meg, hogy hirdessük az Úr feltámadását, de előbb menjünk a Jordánba és keresztelkedjünk meg. Ahova el is mentünk és megkeresztelkedtünk a többi feltámadott halottakkal együtt. Azután meg Jeruzsálembe mentünk és befejeztük a feltámadás husvétját. Most pedig miután nem birunk itt maradni, elmegyünk. Az Istennek, a mi Atyánknak szerelme, a mi Urunk, a Jézus Krisztusnak kegyelme és a Szentléleknek közössége legyen veletek mindnyájatokkal!"

Mikor ezeket a könyveket megirtuk és biztonságba helyeztük, az egyik felét a főpapokat, a másik felét pedig Józsefnek és Mikodémusnak adták át, mi pedig tüsténi láthatatlanok lettünk a mi Urunk a Jézus Krisztus dicsőségére! Ámen.

Raffay Sándor.

Zsinati előmunkálatok.

Hosszas készülődés után az idei egyetemes gyülés végre megállapodott abban, hogy a jövő 1913. évre Ő Felségétől a zsinattartás engedélyét kikéri. Nincs és mint tudományos folyóiratnak nem is lehet szavunk sem az előkészületek zökkenös menetéhez, sem a zsinat ellenzőinek és pártolóinak állásfoglalásához, bennünket csakis az az anyag érdekel, amely „zsinati előmunkálatok", illetőleg „Javaslat" néven napvilágra került. Pár rövid észrevételt ezekre kell tennünk.

Magának a munkálatnak hivatalos cime: „*Módosító javaslat az egyházalkotmányhoz*". Hozzá csatlakozik az a „*Törvényjavaslat*", amely Budapest székesfővárosi evang. egyházközségről szól.

Teljesen magában álló eset, hogy egy város egyházközségeiről külön országos törvény intézkedjék. Egyházjogi szempontból nem tartjuk szerencsésnek ezt az intézkedést, mert ilyen módon Pozsony, Mezőberény stb. egyházközségeiről is alkothatnánk törvényeket. Nézetünk szerint az E. A. 31. §. nem nyujt elegendő alapot arra, hogy a Budapesten alakulásakor egységes, de később 1837-ben német és magyar-tót, majd 1859-ben német, magyar és tót gyülekezetekre szétvált egyházközséget most zsinati törvénnyel egyesülésre vagy egybeolvadásra kényszerithessük. Ha (egészen helyesen) a „nyelvek szerint való elnevezés meg nem engedtetik", akkor ennek a rendelkezésnek a megtartására csakis a német és magyar egyházközségek kötelezendők, mint a melyek régi elnevezéseiket maig megtartották, mig a tót egyház magát ma már kerepesi úti illetőleg Rákóczi úti egyháznak nevezi. Jogilag a székesfővárosi egyházközségeket egyesülésre kényszeriteni nem lehet.

Más kérdés ezeknek az egyházközségeknek önkéntes testvéries egyesülése akár a közös kormányzás, akár a belmissziós, akár a gazdasági vagy kulturális munka végzése dolgában. Hogy ez

mindenkép kivánatos és hogy egyesült erővel nagyobb lenne úgy a tekintélyük, mint a munkaképességük, azt első sorban a pesti egyházaknak kellene látniok és az együttműködésnek és erőgyarapodásnak minden lehető útját és módját maguktól kellene keresniök. De zsinati parancsszóval erkölcsi testületeket egyesíteni lehetetlen és jogtalan dolog. Ezt a törvényjavaslatot tehát ki kell kapcsolni az előmunkálatok közül. Annál inkább is, mert az előmunkálatok II. 28. §. szerint ezentúl „*egy polgári községben csak egy* evang. egyházközség szervezhető" s „amennyiben ez idő szerint . . . több léteznek . . . ezek továbbra is mint *különálló egyházközségek maradhatnak ugyan*, de ez esetben kötelesek közös felügyelő (s miért nem közös **elnökség!!**) vezetése alatt közös képviselőtestületet... létesitenni". Ezen rendelkezés alapján a pesti evangélikus egyházközségek élete helyes mederbe terelődik, nincs hát szükség e tekintetben külön törvény alkotására.

Az E. A. módosítását célzó javaslatok csak a II—VI. részekre vonatkoznak. Mintha bizony az I. részben nem volnának igen fontos változtatni valók!

Ott van mindjárt az egyház neve. Nem tudjuk érteni, miért ragaszkodnak némelyek oly mereven az „ág. hitv. evang. ker. egyház" igazán lehetetlenül hosszadalmas elnevezéshez. A ker. jelző benne van az evang. jelzőben, mert a mi evang. az csakis ker. lehet. Az ág. hitv. pedig másodrendű dolog, mert az ág. hitv. csak annyiban érvényes és értékes, amennyiben evangéliomi. A legrövidebb, a legjellemzőbb, a nép előtt is legérthetőbb elnevezés tehát az *evangélikus*, vagy *evangéliomi egyház*. A többi vagy fölös, vagy boszantó elnevezésekre szolgáltat alkalmat. Mert hiszen a hivatalos körök *ág. ev.*-nek neveznek, a reformátusok *ágostaiaknak*, a pápások egy része *ágostonosoknak*, s mintha csak szégyenelnénk az evangéliomot, magunk is leszokunk lassanként erről az elnevezésről.

Nézetünk szerint egyházunk elnevezését már egyszer véglegesen meg kell állapítanunk és a megállapításnál egyedül csak történeti és lényegbevágó szempontok lehetnek irányadók.

Az első részben annak a sajnálatos körülménynek is kifejezést kell adni, hogy a „magyarországi" evang. egyház egyeteme csakis a régi „Magyarország" evangélikusait foglalja magában. „Erdély" politikailag egy ugyan Magyarországgal, de egyházilag nem az. Szomorú, hogy a magyar államkormány ezt az egyházi

különválást megengedte és elismerte. De ebből akkor az következik, hogy az E. A. adjon kifejezést ennek a valóságnak, vagy tegye meg az egyházegyetem a kellő lépéseket, hogy az egyházi különállás megszünjék.

A második rész „az önkormányzati testületek s ezek kormányzati hatóságai és tisztviselői" jogviszonyait szabályozza. Még csak ehez kivánunk néhány megjegyzést tenni. Egyházunk a zsinat-presbyteri rendszer csonka formájában kormányzódik. Azért csonka, mert csakis az egyházközségben van presbyteriuma. Nézetünk szerint át kellene térni a *konsistoriálás alkotmányformára*, mert ez következetesen keresztül viszi a formát, mert egyszerüsíti a közigazgatást és mert, amint azt a németországi és a hazai szász egyházak élete mutatja, teljesen megfelel nemcsak az evang. egyház természetének, hanem a modern társadalmi élet követelményeinek is.

Nagy hiánya a javaslatnak, hogy az egyházi és a világi vezetők egymáshoz való viszonyát nem akarja, vagy nem meri tisztázni. Amint azt a mai E. A.-nak az egyházközségekről szóló rendelkezései mutatják, a lelkész és az egyházfelügyelő teljesen egyenlőjogú volta vagy alá avagy mellérendeltsége a törvényből ki nem tűnik. A 40, 41, 43, 44, 45, 52, 61, 64. stb. §§. a lelkészt említik első helyen, de már „az egyházközség tisztviselői" című szakasz az elnökségről szólva, a felügyelőt teszi első helyre. A nélkül, hogy ebből kanapépört akarnánk csinálni, szükségesnek tartjuk, hogy egy országos törvényben a rendelkezések világosak, az elvek alkalmazásai következetesek legyenek. Minthogy pedig az egyházközséget a lelkészi állás emeli rendessé és a lelkészi állomások számához viszonyul a szavazati jog is, minthogy a lelkész a gyülekezet voltaképeni vezetője: ennek a zsinati törvényben is ki kell domborodnia. A javaslat e szempontból is átdolgozandó.

Igen sok vitára ad alkalmat a nagygerezsdi egyesség. A zsinati törvény e vitáknak nem vágja elejét. Pedig a 33. §. kapcsán ki lehetne s ki kellene mondani nemcsak azt, hogy „szórványhelyeknek fiókegyházközségekké, fiókegyházközségeknek leányegyházközségekké való átalakulásához egyházmegyei jóváhagyás kell" s hogy „döntés előtt az érdekelt anyaegyházközséget is meg kell hallgatni," — hanem azt is, hogy még szigorúbban megtartandó ez a rendelkezés akkor, ha a hivek *valamely más*

testvéregyházzal akarnak közös háztartásra lépni. Mert az csak furcsa szabadság, amely a tulajdon otthonunkban való bármely rendezkedést vagy csatlakozást megkorlátoz, de az egyház kereteiből való kiválásra úgyszólván teljesen szabad utat enged.

A lelkészről szóló részben sok hiányosságot találunk. Már az előbb mondottakból is következik, hogy a lelkésznek az egyházközségben őt megillető vezető szerepet jobban ki kell domborítani. A hierarchiától irtózunk, de a lelkészi állás tekintélyét védelmeznünk kell. Elsőbb is szükséges, hogy az iskolák felett való közvetetlen és jogos felügyeletet a lelkész számára biztosítsuk. Ma már iskoláink nem mindenütt veteményes kertjei az egyháznak. Tanitóink és tanáraink képzésének szelleme nagyon megváltozott. Az egyháziatlanság az iskolákban széltében terjed. A tanitó csak a tanfelügyelőben, a tanár az egyházon kivül bárkiben és mindenkiben elfogadja és elismeri a felsőbbséget, de az egyházától és a lelkészétől sem utasítást, sem ellenőrzést nem akar elfogadni. Az iskola és a lelkész egymáshoz való viszonyáról az uj zsinati javaslat csak annyit mond, hogy a lelkész *felügyel az iskolára.* Ez nagyon sovány utasítás. Ez a régi törvényben is benne van s mégis megtörtént, hogy a középiskolában a lelkészt a tanárok nem fogadták el jogos és hivatalos felügyelőnek s tisztán és egyedül az iskolai bizottság elnökét tekintették ilyennek. Igaz, hogy a törvény a középiskolákat egyenesen a püspök kormányzása alá rendelte, de az is igaz, hogy egy fenntartó testület elnöke a fenntartott intézetre felügyelni nemcsak köteles, de jogosult is. Ennek a törvényben világos és határozott kifejezést kell adni.

Hasonlókép biztositani kell a lelkészt arról, amit ma már minden tanitónál és tanárnál természetesnek találunk, hogy ha más egyházba megy át, minden rendes szolgálati évét beszámitják. A korpótlékok korszakában ezt a biztositást már most a zsinati törvényben is jó előre ki kell mondani.

A 89. §. nem szünteti meg azokat a gyülekezet és lelkész, vagy elől és utód között gyakori vitákat sőt pöröket, amelyeket az ingatlanokra tett beruházások okoznak. Csak azokról a beruházásokról történik intézkedés, amelyeket a lelkész „a közgyűlés tudtával és beleegyezésével tett". Ebből az következik, hogy a másnemű beruházás ezután is egyezkedés vagy pör tárgya marad az elől és utód között. Határozatot kell hozni, hogy az ilyen beruházás milyen felbecsülés alapján váltandó át akár az egyház, akár az utód részéről.

Nem akarunk most se részletes birálatot gyakorolni, sem az összes jogilag kifogásolható rendelkezést vagy elvileg meg nem álló s következetlen részleteket felsorolni: azzal a néhány megjegyzéssel csak arra kivántunk rámutatni, hogy a zsinati bizottság ez előmunkálatokat még korán sem érlelte meg annyira, hogy azokat zsinat elé bocsáthatnánk. Hiszen az egyetemes elnökség maga is a régi módon csonkának maradt, holott ezt a kérdést is meg kellett volna ezuttal oldani. Mindezekért és sok másért a zsinattartást korainak, a javaslatot pedig nagyon gyengének itéljük.

T. S.

Lapszemle.

Preuschen E. dr. Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentmus 1912, 1—3.

Preuschen lapja mindig gazdag volt tanulságos és a tudományt fejlesztő cikkekben. De különösen érdekes a tárgyak megválasztásában és csoportositásában, amivel szinte önkéntelenül is a maga részére hóditja teljes és osztatlan érdeklődésünket. Idei évfolyamának eddig megjelent három számában ismét értékes cikkeket találunk.

Az első cikkben *Reitzenstein* R. (Freiburg i. B.) *Religionsgeschichte und Eschatologie* cim alatt Schweitzer Albertnek a „Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart cimü most megjelent munkájának VII. fejezetével polemizál. E fejezet Pál apostol theologiájának vallástörténeti megvilágitásával foglalkozik. A cikk merőben csak a részletkérdések iránt érdeklődő szakembert illeti. A cikkel polemikus természete miatt igen hosszadalmasan kellene foglalkoznunk, azért inkább csak elolvasására hivjuk fel a systematikusok figyelmét.

Stölten Willy (Gerstungen) *Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos* cimü tanulmányával egy régóta folyó tanulmányciklust egészit ki, amelyhez a következő számokban hozzászól még *Brusten* Ch. (Montanban) *Quelques observations on les Odes de Salomon*, cimü kiegészitő illetőleg helyreigazitó tanulmányában.

Igen érdekes *Koch* Hugó (München) *Tertullian und der römische Presbyter Florinus* cimü cikke, amelynek egyik főtétele, hogy a nyugati keresztyénség nagy dogmatikusa s általában egyik legnagyobb theologusa, a nyugat Origenese Tertullianus sohasem volt pap, hanem laikus és mint ilyen állott a katechumenátus élén. Ez állitását sok érdekes történeti adattal, de még több s ellenmondást nem türő kijelentéssel támogatja, amely kijelentések értékét ép az adja meg, hogy magától Tertullianustól származnak. Viszont azonban igen nyomós érvekkel támadja a szerző *Kastner* amaz állitását, hogy Tertullianus azonos a római Florinussal. *Kastner* K. (Bpesten) nem is marad adós a felelettel, hanem már a második számban védelmezi állitásait s „*Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus*“ cimen azt fejtegeti, hogy nem a név azonossága vagy hasonlósága (Quintus Septinius *Florens* Tertullianus), hanem komoly érvek vagy megszivlelendő valószinüségek kényszeritették őt e két ember azonosságának felvételére. Elismeri azonban, hogy ez a kérdés még nagyon is vitatható.

Nestle W. (Stuttgart) „*Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich*“ cimen a Mk. 9_{40}, Lk. 9_{50} és Mt. 12_{30}, Lk. 11_{23}-ben tehát négy izben, de nem egyforma értelemben előforduló kijelentés

eredetét és értékét birálja. Azt mondja, hogy Cicero Prr. Qu. Ligario cimü beszédében ez a mondás, mint Caeser mondása áll. Minthogy pedig az első keresztyének Jézust minden lehető módon párhuzamba igyekeztek állitani a világbirodalom urával, a római császárral, ezért adták szájába ezt a mondást is, amely azonban ebben a formájában nem Caesar, hanem Pompejus mondása volt. Nestle szerint ezt a mondást nem tekinthetjük Jézusének.

Nestle Eb. (Maulbronn) *Von den lateinischen Übersetzern der Evangelien* cimen azt vitatja és bizonyitgatja, hogy a latin codexekben nem egy kéz munkáit találjuk, hanem hogy némelyik codex igen sok töredék összefüzéséből állt elő.

Freitag (Prausnitz) *Kritische Anmerkungen zu den Pastoralen und zum Epheser- und zweiten Thessalonikerbriefe* cimen azt vitatja, hogy ezeket a leveleket nemcsak nem Pál irta, hanem hogy még csak páli környezetből sem származhattak. Pál apostolnak egy esetleges spanyolországi útját szerinte semmiféle komoly adat nem igazolja.

Bultmann R. (Marburg) *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament* cimen két füzetre terjedő hosszu tanulmányt közöl, amelyben *Bonhöffer* Adolfnak a „Religionsgeschichtliche Versuchen und Vorarbeiten" cimü vállalatban 1911-ben megjelent munkáját veszi birálat alá és igyekszik Epiktetnek az Újtestamentomhoz való viszonyát az ő megyőződése szerint helyesebben megállapitani.

Weinel H. (Jena) *Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage* cimü cikke voltakép védelem Fiebig ama támadásával szemben, melyet az a Talmudnak az ujtest. irodalomra s nevezetesen a Jézusnak tulajdonitott példázatokra gyakorolt befolyása tárgyában irott munkájában Jülicher, Weisz J. és Weinel ellen tett. Weinel hangsulyozza, hogy a Talmudnak korán sem volt Jézus hasonlataira és példázataira olyan nagy befolyása, mint azt Fiebig elfogultan állitja. Fiebig csak másodsorban támadta Weinelt, aki csak Jülichert egészitette ki. Jülicher ugyanis azt az elméletet állitotta fel, hogy minden egyes példázat egy-egy alapgondolatot akar megvilágositani s igy nem pusztán képesbeszéd, vagy éppen allegoria, hanem csattanóval biró hüvelye egy nagy elméleti igazságnak. Weinel csak hozzátette, hogy a példázatok eredetisége vagy kölcsönzött volta dolgában nem szabad egy másutt is feltalálható mondás alapján dönteni, hanem csakis abból a szempontból, hogy elárulja-e valamely parabola egy későbbi időszak tendenciáját, vagy nem? Weinel kimutatja, hogy Fiebig semmi ujat sem mond ezekkel szemben s hogy különösen a Talmuddal mit sem tud magyarázni.

E cikkre *Fiebig* P. (Gotha) a következő füzetben *Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse* cimen azt feleli, hogy Jézus eredetiségét elvitatni nem kivánja, de azt állitja és bizonyitani tudja, hogy Jézus korának rabbinistikus beszédmódját, a képiesen szemléltető beszédmódot használja. Példázatai mellett

lehetnek eredetiek is, de a főtétel igaz marad, hogy a Talmud és a Talmudban található példázatok ismerete Jézus megértését nagyban elősegiti. Kitűnik ugyanis, hogy Jézus nem u. n. „tiszta példázatokat" mondott, hanem Fiebig szerint négy csoportba oszthatók a mondásai, s igy Jülichernek és az ő nyomán haladó Weinelnek nincsen igaza. Nincs igaza különösen abban, hogy a szóbeli tradiciót nem veszik számitásba, hanem az evangéliomi anyagot pusztán önmagában birálják el. Itt aztán már belezökken a kérdés az u. n. synoptikus kérdésbe, amelynek rövid megvilágitása után Fiebig még a vita személyi részét intézi el. — Az egész vita, amilyen érdekes, ép oly fontos az evangéliomok megértésére nézve. Az ügy és a kérdés e két cikkel még nincs teljesen tisztázva, mert igaza van Fiebignek, hogy ez a vita „a jövendő ujtestamentomi tudománynak csak egyik részlete."

Jordan H. (Erlangen) *Wer war Archaeus?* cimen azt fejtegeti, hogy úgy Pitra: „Analecta Sacra," mint Harnack: „Gesch. d. altchristl. Literatur" cimü művében tévesen hiszi, hogy egy Archaeus nevű irónk is volt az ókorban, aki „De pascha" irt. A tévedés azon alapul, hogy az *ἀρχαῖος ἐπίσκοπος* kitételben az első szót tulajdonnévnek vették, holott nem az. Szerinte Archaeus püspök sohasem élt s nincs itt másról szó, mint Irenaeus lyoni püspökről.

Jacoby A. (Weitersweiler) *Agrapha* töredékeket közöl. Egyik a Héberek evangéliomának ismeretes variansa, amelyben a Szentléleknek galamb formán való leszállásáról van szó. Másik az I. Kor. 15_{54} s köv. párhuzamosa, a harmadik Márk 11_{23-24}. Ez az utolsó a legérdekesebb. Igy hangzik: *εἶπεν ὁ κύριος ἐὰν εὑρεθῶσιν ὁμόφρονοι δύο λέγοντες τῷ ὄρει τούτῳ μετάβηθι καὶ βλήθητι ἐν τῇ θάλασσῃ, ἰδοῦ γέγονεν. τίνες δὶ δύο; ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. τί τὸ ὄρος. ὁ διάβολος. τίς ἡ θάλασσα; αἱ ὁμαρτίαι.*

Koch H. (München) *Matrix et radix ecclesiae catholicae.* Der Genitivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian. Nyelvészeti kérdést tárgyal.

Achelis H. *Altchristliche Kunst* cimen folytatja régebbi kulturtörténeti tanulmányát s most a pogány és keresztyén művészet viszonyáról szól.

Bowen Clayton Raymond (Meadville Pennsylvania) *The Meaning of συναλιζόμενος in Act* 1_4. cimen azt fejtegeti, hogy az Acta e kitétele az emmausi kenyértörés és a Lukácsnál olvasható halevés analogiája szerint értelmezendő és az agapéval összekötött eucharistiára vonatkozik.

A *Miszellen* cim alatt a következő kisebb tanulmányokat találjuk: Vollmertől „Die Erde als jungfrauliche Mutter Adams." — Nestletől „Die Evangelisten bei der Arbeit." — Conybeare-től „Note on Matthew 1_{16}. — Scholandertől „Zu Matth. 11_{12}." Grasztól „Zu Mark 14_{28}." — Erbestől „Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius." Holtzmanntól „Zwei Stellen zum Gottesbegriff des Philo." Közli: *Raffay Sándor.*

Könyvismertetés.

Hunzinger, Theologie und Kirche. Beiträge zum gegenwärtigen Kirchenyproblem. Leipzig (Deichert) 1912. 100 lap. Ára 2 márka.

Az ismert nevű erlangeni professzor, a Seeberg, Ihmels, Grützmacher és Kaftan-féle „modern positiv theologia" egyik legelőkelőbb képviselője, e művében nagyon korszerű kérdéseket fejteget a theológia és az egyház egymáshoz való viszonyának és szerves kapcsolatának köréből.

Mai theológiánk s azzal kapcsolatban egyházunk — úgymond — korunk nagyonis szövevényes szellemi áramlatainak befolyása alá került. Uj vitákra és módokra van szükségünk az ősi evangelium egyéni és társas közösségi felfogására és terjesztésére egyházban és theológiában egyaránt. Nagyon sok uj feladat elé állit benünket az állam és egyház, egyház és iskola egymáshoz való viszonya, a lelkipásztori gondozás, az igehirdetés, a kultusz és a liturgia, a társas közösségi élet, az apologétika s a bel- és külmisszió tág mezeje napjainkban. A modern positiv theológia feladata az evangeliumnak korszerü kifejtése és terjesztése és pedig korunk ismert formáiban és eszközeivel, úgy azonban, hogy az örök evang. üdvigazságot pártkérdéssé ne tegyük s a haladó tudomány vivmányait ne mellőzzük. Mert hát nem maga az evangelium, hanem annak felfogása, hirdetése és tudományos kifejtése a fejlődés törvényének van alávetve. Komplikált modern szellemi életünk egyik jelemző sajátsága azonban a széttagoltság, a materializmus, az intellektualizmus s a természettud. gondolkozás, mely egyházra és theológiára nagy veszélyeket foglal magában. Nincs ma egységes világ és életfelfogásunk, s még a különböző theol. irányzatok között is nagyon laza az összefüggés. Örvendetes jelenség a Scapler-szövetség s a mai bel- és külmisszió, mely bizonysága annak, hogy a valódi ev. keresztyénség gyökere a reformáció üdvismeretében keresendő. Mai ev. egyházunk egyik legnagyobb hibája, hogy papi és theol. jellegü és nem népies egyház. A kiválasztás és a helyes alkalmazkodás az egyház és a theológia egyik legszebb és legsürgősebb jövendő feladata a modern eszmeáramlatok tömkelegében.

De még más baja is van egyházunknak és az ő theológiájának. A szenvedés korát éli a mi dogmatikánk. Egyházgyakorlati,

politikai vagy históriai és korántsem elvi kérdések választják el a mai dogmatikusokat egymástól. Nélkülözzük a dogmatikában a consensust. A históriai és ismeretelméleti kritika s agnosztikus korunk szkepszisze bizonytalanná tette dogmatikánkat. Még a pszichológiai és pszichopathológia is döngeti annak kapuit. Ezekkel az árnyalatokkal szemben meg kell védenünk s ha kell visszahóditanunk a dogmatika eminens egyházi és tudományos jellegét. A dogmaellenes keresztyénség ideálja utólérhetetlen. A meglazult hitbizonyosságot és hitvalláshűséget erősitenünk kell egyházunkban s itt nagy feladat vár épen a dogmatikára. Hit nélküli theológia „ist ein Unding." Egy elvadult historizmus csinált tabula rasat hitigazságainkból. A valódi ker. hitismeret fejlesztésében még nagy feladat vár a modern positiv theológiára. A dogmatikai szkepsziszt modern ismeretformákkal a szilárd ev. hithűségnek kell felváltania.

A következő tanulmányban az éleslátókörű és erős hitű szerző a theológia és az egyház viszonyát vizsgálja. Tétele az, hogy *az egyháznak theológiai, s a theológiának egyházias jellegűnek kell lennie.* Köztük a viszony kölcsönös sőt szükségképi s mai, anomális ellentétük viszás állapot. A theológia az egyház számára volt. Atyja az egyház hite s anyja a tudomány. Mai feladatunk az egyház és a theol. tudomány synthesise, mert akár az egyházi, akár a tudományos jellegnek helytelen értelmezése kárára van az egyháznak és a theológiának egyaránt. A mai theológia a kijelentést az észre, a természetfelettit az immanenciára, az üdvtörténetet a vallástörténetre redukálja s ezzel megtagadja a fejlődés fogalmának helytelen értelmezésével a keresztyénség absolutságát. A theológiának eme mai rationalizálása legfőbb oka az egyháztól való elidegenedésének, holott a kettő teljesen egymásra van utalva. Ebben az irányban is, a theológia egyházi és tudományos jellegének synthetikus kiépitésében, nagy feladat vár szerző szerint az erlangeni Hofmann szellemében induló modern positiv theológiára. Vissza kell hóditanunk a theológia valódi egyházias és tudományos jellegét.

Az utolsó tanulmány valóságos „programm"-a jövőnk egyházi és theol. életmunkásságára. Jól mondja a szerző, hogy az egyház fundámentoma, gyökere és forrása az isteni kijelentés s a Krisztusban való közösségi hit és vallás. Ez a hitvallás az egyház élet és közösséget alkotó ereje. A reformáció is mint egyházujitás ilyen hitvalláson épült fel. A theológia kezdettől fogva egyházias jellegű tudomány, vagyis a tudományosságnak synthesise, a melynek igazi fokmérője a dogmatika. A mai theológia, mint Harnack „A keresztyénség lényege" című műve igazolja, lényegileg históriai jellegű, s arra az állapotra vezetett az u. n. vallástörténeti iskolában, a mit az érdemes szerző „Entdogmatisierung des Christentums"-nak nevez. Sőt Bemoulli mai csak általános, és nem keresztyén vallástudományról beszél. Ennek természetes

folyománya „die starke Reduktion des kirchl. Glaubens" s a dogmatikának tisztán vallásbölcseleti és nem üdvtörténeti megalapozása. Legkiválóbb typusa Troeltsch. S ez a theol. krizis aztán az egyházra vezetett s az egyházi hitvallás hűségnek meglazulását eredményezte az egész vonalon. A skepticizmus és agnoszticizmus a mai dogmatika signatúrája. Pedig az egyházi hit a dogmatika ütőereje s a ker. közösség, tehát az egyház annak lelkiismerete. Ez a hit megkivánja a tudomány tisztitó és elevenitő művét, mint a mely uj fogalmakat, más szereket és elméleteket alkot az evangelium korszerübb kifejtésére. De ez a tudomány nem öncél, hanem csak eszköz a positiv evang. tartalom szolgálatában, mert a theológiának a keresztyén kijelentés theológiájának kell lennie, a mellyel áll vagy esik a keresztyénség abszolutsága. De ehhez az szükséges, hogy megtisztitsuk azt a dogmatikát minden oda nem való történeti, természettud. és bölcseleti elemtől s visszavezessük azt az evangelium s a ker. közösségi hit alapjaira. E ponton Kanttól maig is sokat tanulhatunk. Ennek a hitnek maig is védő, konsziváló és éltető ereje van modern szellemi életünk tömkelegében. Egyedül ebben van egységes világnézetünk alapja.

A tartalmas és tanulságos értekezések valóságos kincses bányái a positiv ev. keresztyénségnek és hű kisérőjének: a theológiának. A dogmatika ujjászületése korszakának be bell következnie.

Szlávik M.

Günther E., Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrh. Tübingen (Mohr) 1912. 150 lap. Ára?

Méltó folytatása *Domer* és *Thomasius* nagy krisztológiai művének. Szerző szerint a Krisztuskérdés ma is aktuális kérdés, sőt a dogmatika legfőbb kérdése. Gyakorlati jelentőségét a Drnos, Jatho, Schrempf és Traub „esete" is eléggé igazolja. Kérdésünk lehető megoldása végett Schleiermacherig, sőt Lutherig kell visszatérnünk.

Szerző szerint az orthodox dogma úgy ésszerű, mint történeti és gyakorlati tekintetben javitást és kritikai kiegészitést igényel. Az orthodox Krisztuskép messze távol áll az uj szövetség egyszerű, közvetlen és megbizható Krisztusi élet- és jellemképtől. S aztán a dogmatörténet és a symbolika is mesze eltéritette az orthodox dogmát az uj szövetség és a reformáció felfogásától. A dogma kritikája ésszerű, bibliai históriai, és gyakorlati hittani tekintetben a jövőben is elodázhatlan tisztünk és feladatunk. Példa rá Strauss, Schultz, Ritschl és Kunze krisztológiája. E tekintetben egy szilárd dogmatikai terminológiára volna szükségünk az Eucken és Eisler-féle bölcseleti terminológia mintájára.

Manapság különböző terminusok kerültek forgalomba az ujabb theológiában. Ilyenek a bibliai, történeti és históriai Krisztus, Jézus, mint a világtörténet központja, Jézus és a mythosz (Drews), a Jézusromantika, Jézus a vallási teremtő genius, Jézusnak az atyával való lényeg- és akarategysége, Jézus az eszményi ember (Besyschlag), az erkölcsi embertypus stb.

Szerzőnk szerint a krisztológiai probléma helyes felállitása tekintetében kettős a feladatunk. Be kell állitanunk őt a bűn és a kegyelem, vagy a világ és a történet rendszerének keretébe. Előbbit hangsulyozta Bousset, Herrmann, Baumgarten és régebben Schleiermacher és Ritschl. A bűn és a kegyelem tana és tudata gerince a modern krisztológiának. Alaptétele az, hogy Jézus a kegyelmes istennek személyes, történeti kijelentése a bűnös emberiség javára, úgy azonban, hogy a mi urunk Jézus Krisztusnak atyja egyuttal az egész világnak istene. Ez magyarázza meg az ő bűntelenségét, hivatása tudatát, fiuságát, praeexistentiáját, feltámadását és megdicsőülését egyaránt. Ezt Luther igy fejezte ki: „In corde meo iste unus regnat articulus, fides Christi, ex quo, per quem et inquem omnes meae die noctuque fluunt et refluunt meditationes," s a kis kátéban: „E cikk veleje az, hogy az, „Úr" szócskája egy szemben megváltót jelent."

A 2-ik feladat az, hogy Jézust a világ és a történelem rendszerének keretébe illesszük be, a mi a Kant és követőinek idealisztikus bölcselete alapján is lehetséges. Már Augustinus hangoztatta, hogy Jézus a keresztyén világ- és történetfelfogásának a centruma, s a történelem helyes megértésének a titka. S itt aztán vagy a hit vagy a bölcseleti spekuláció lehet rendszeres történetbölcseleti felfogásunk kiinduló pontja. A Krisztusban való hit világitja meg az élet s a történelem értelmét s Krisztust ismerni annyit jelent, mint a világot és a történelmet helyesen megérteni. Ennyiben Krisztus geniusnak is mondható. Mindenesetre helyes és értékesithető gondolatok a modern krisztológia számára.

Szlávik M.

Felhivás.

Az **„Apokrifus evangéliomok“**-nak Jézus gyermekségére vonatkozó részét — összesen 6 darab régi keresztyén iratot — e napokban bocsátom az érdeklődő közönség elé. Az itt közlött irodalmi termékek az egyházatyák korában keletkeztek s élénk fényt vetnek az egyház katholizálódásának és a Mária kultusz kifejlődésének menetére. E kötet egész anyaga megjelent ugyan már a Theol. Szaklapban, de külön lenyomatban a közönségnek is hozzáférhetővé kivántam tenni. A munka árát ezért is a minimálisra: **2 koronára** szabtam. Kérem a szives megrendelést és ezzel az anyagi támogatást. Megrendeléseket elfogad a Theol. Szaklap szerkesztősége (**Budapest IV. Deáktér 4**) és bármely könyvkereskedés.

Raffay Sándor.

Szerkesztőség Budapest, IV., Deáktér 4. szám,

a hova a lap szellemi és anyagi ügyeit érdeklő mindennemű közlemény és küldemény intézendő.

Wigand K. F. könyvnyomdája, Pozsonyban.